













بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد واجب لوجوده على نعمائه الصلوة على سيدنا نبينا محمد المصطفى وعلى أكرم أجبائه فإني مجيب إلى

مسائل من محرم  
مسائل الكلام  
وترتيبها على  
أبلغ النظام  
الغرفا بد  
الاعتقاد  
مسائل الاجتهاد  
مما قد في الأدب  
اليه وقوة  
اعتماد عليه  
وسميته بتجريد  
الاعتقاد والله  
أسئل العصمة  
والستاد وان  
يجعله

هذا  
هو الكتاب الموسوم  
بكشف المراد في شرح تجريد  
الاعتقاد للعلاء مهابدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح برهانه الفاعر احسانه الذي أيد العباد بمعرفته  
دهيمهم إلى محجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلد وبخلصوا من العقاب لا ليم السهمد وصلى  
على أكمل نفس إنسانيته وأطيب طينة عنصريته محمد المصطفى وعلى عترته الأبرار وذريته الأخيار  
وسلم تسليمًا فان كمال الانسان إنما هو بحصول المعارف الإلهية وأدراك الكمالات الربانية  
اذ بصفة العلم عينا عن عجم الحيوانات ويفضل على الجادات ولا معلوم أكمل من واجب لوجوده  
والعلم به أكمل من كل مقصود وإنما يتم بعلم الكلام فإنه المتكفل بحصول هذا المرام فوجب على كل  
مكلف من أشخاص الناس الاجتهاد في إزالة الالتباس بالنظر الصحيح في الظاهرين وطلب الحق باليقين  
ووجب على كل عارف من العلماء ارشاد المتعلمين وتسليك الناظرين وقد كنا صرفنا مدة من  
العمر في وضع كتب متعددة في هذا العلوم الجليله واحراز هذه الفضيله والأزحيت فنقنا الله  
تعالى الاستفادة من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي  
قدس الله روحه الزكية في العلوم الإلهية والمعارف العقلية وجدناه أكا بلح التحقيق الكاجد  
الشديد معرضا عن سبيل المغاربة نارا كطريق المغالطة ابتغنا مطارح أقدامه في نقضه وإبرامه ولما عرج  
إلى جوار الرحمن ونزل بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المرام  
وجمع جل مسائل الكلام على أبلغ نظام كما ذكر في خطبته وإشارته في ديباجته الأانه أجز الفاضل في الغاية  
وبلغ في إرادته المعاني إلى طرف النهاية حتى كل عن أدراكه المصلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا  
هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحا لما اشبهتهم من معضلاته وكاشفا عن

طرق



ذخرا اليوم المعاد ورتبته على سنة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الفصل الاول في الوجود والعدم

تجديدهما بالثابت  
العين والمنفى  
العين والذنه  
يمكن ان يجبر  
بفتح  
عند ونقيضه  
او يغير ذلك  
يشتمل على دور  
ظاهر المراد  
تعريف اللفظ  
لا يتنى اعرف من  
الوجود والامتنان  
بوقف التصديق  
بالتناهي عليه  
او يتوقف الشيء  
على نفسه او على  
تركيب الوجود مع  
فرضه وابطال  
الرسم باطل

مشكلاته راجيا من الله تعز وجل الثواب حسن المآباته اكرم المسئولين وعليه نتوكل وبه نستعين  
قال بسم الله الرحمن الرحيم اقا بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه  
محمد المصطفى وعلى اكرام اجرائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظم  
مشير الى غير فرايد الاعتقاد ونكتب مسایل الاجتهاد مما تاد في الدليل اليه وقوى اعتقاد عليه و  
سقيته بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا اليوم المعاد ورتبته على سنة مقاصد  
المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديد هما بالثابت العين  
والمنفى العين والذي يمكن ان يجبر عنه ونقيضه او يغير ذلك يشتمل على دور ظاهر اقول في هذا الفصل  
مسائل مهمة جليلة وهذه اولها وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين  
والحكماء حددوا الوجود والعدم اما المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعد وهو المنفى  
العين والحكماء قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يجبر عنه والمعد وهو الذي لا يمكن ان يجبر عنه الى غير ذلك  
من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت  
مرادف للوجود والمنفى للمعد ولفظة الذي انما يشأها الى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه قال  
بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شئ اعرف من الوجود اقول لما ابطال تحديد الوجود والعدم اشار الى وجه  
الاعتذار للقضاء من الحكماء والمتكلمين وتحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظ الوجود ومثل  
هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة بتديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم يتقدم  
صورة غير ما هو معلوم عند المتخذ وانما كان كذلك لانه لا شئ اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه  
قال والاستدلال بتوقف التصديق بالتناهي عليه او بتوقف الشئ على نفسه وعد تركيب الوجود مع فرضه  
وابطال الرسم باطل اقول ذكر في الدين في ابطال تعريف الوجود وجمين والمص لم يرتض هذا ونحو فقرتها  
ونذكر كما يمكن ان يكون وجه التخل فيها الاول ان التصديق بالتناهي بين الوجود والعدم بدعي اذ كل عاقل  
على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق بموقوف على التصور وما يتوقف  
عليه البديهي وان يكون بدعي فيكون تصورا الوجود بدعي الثاني ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون نفسه الادوار ولا باجزائه  
لان تلك الاجزاء ان كانت وجودات لزم تعريف الشئ بنفسه وان لم يكن وجودات فعند اجتماعها ان لم  
يحصل امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود هذا خلف ان حصل مرزaid هو الوجود كان التركيب  
في قابل الوجود او فاعله لا فيه ولا بالامور الخارجة عنه لان الخارج انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للعرف  
لان الاعمال يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف الاخض اخفى قد حذر في المنطق عن التعريف به لكن

خل  
لا بد



وزدالذهن حال الجزم بطلان الوجود واتحاد مفهوم نقيضه بقول القسمة يعطى الشركة فيغاير الماهية لا يتحدث الماهيات اول

يخصر اجزاءها

العلم بالمساوات يتوقف على العلم بالماهية فلبزم الدور وهذا ان اوجمان باطلان اما الاول فلان  
التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصوراته بديهية لما ثبت في المطلق من جواز توقف البديهي من التصديق  
على التصور الكسبي لكن جاز ان يكون التصور للمفردات ناقصا اي يكون معلومة باعتبارها من الاعتبار  
وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحصول كمال التصور اما الثاني فلان ما ذكره في  
نفي تركيب الوجود عايد في كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة سلمنا لكن جاز التعريف  
بالخارجي وشرطه المساوات في نفس الامر العلم بالمساوات فالناظر في كتاب الماهية اذا عرض على ذهنه  
عوارضها واستفاد من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارض مساو لها ثم يفيد غير  
تصورها بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساوات لا يستلزم العلم بالماهية  
من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه ويكون الاكتاب لكمال التصور فلا دور حينئذ المسئلة  
الثانية في ان الوجود مشترك قال ورد الذهني حال الجزم بطلان الوجود واتحاد مفهوم نقيضه بقول القسمة  
يعطى الشركة اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن حكمها فبدأ باشتراكه و  
استدل عليه بوجوه ثلثة ذكرها الحكماء والمتكلمون الاول اننا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصياتها  
مع بقاء الجزم بالوجود فاننا اذا شاهدنا واحكنا بوجود مؤثره فاذا اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا  
بامكانه ونجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الاول بقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد  
الخصوصيات يدل على الاشتراك الثاني ان مفهوم السلب احد لا تعد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم  
نقيضه الذي هو الوجود واحدا والا لم ينحصر التقسيم بين السلب لايجابا لثالث ان مفهوم الوجود  
قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركا بينهما اما المقدمة الاولى فلا تانقسم الى الواجب الممكن  
الى الجوهري والعرضي الى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلان القسمة  
عبارة عن ذكر جزئيات الكل الصادق عليها بفصول متغايرة او ما يتابه الفصول ولهذا لا يقبل  
العقل قسمة الحيوان الى الانسان والجمادى لما يمكن صادقا عليها ما يقبل القسمة الى الانسان والفرس المستل  
الثالثة في ان الوجود زايد على الماهيات قال فيغاير الماهية والا تحدث الماهيات ولم ينحصر اجزاءها  
اقول هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى اعلم ان الناس اختلفوا في ان الوجود هل هو نفس الماهية  
او زايد عليها فقال ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وجماعة تبعوهما ان وجود كل ماهية نفس تلك  
الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود كل ماهية مغاير لها الا واجب الوجود نعم فان اكثر الحكماء  
قالوا ان وجوده نفس حقيقته وسياتي تحقيق كلامهم فيه وقد استدلل الحكماء على الزيادة بوجوه الاول

بحث في ان  
الوجود مشترك

بحث في ان الوجود  
زايد على الماهية







وانتفاء التناقض وتركيب الواجب وقيامه بالماهية من حيث هي في زيادته في التصور وهو ينقسم الى الذهني والخارجي الا

لبطل الحقيقة

الدليل لا تقتصر الدليل الى المغيرة بين الموضوع والمحمول والتشكيك في النسبة يمنع تحققه في  
الذاتي قال وانتفاء التناقض اقول هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره انا قد  
نسب الوجود عن الماهية فنقول ماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض  
ولو كان جزءا منها لزم التناقض ايضا لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزاءها التي من حملتها  
الوجود فيستحيل سلبه عنها والا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض ولو كان جزءا منها  
لزم التناقض ويدل على الزيادة قال وتركيب الواجب اقول هذا وجه سابع وهو ان تركيب  
الواجب متلف وانما يتحقق لو كان الوجود زائدا على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية  
لما تقدم فلو كان جزءا من الماهية لزم ان يكون الواجب مركبا وهو محال قال وقيامه بالماهية  
من حيث هي اقول هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقريره اسنذكر  
انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها لاستحالة ان يكون جوهر قائما  
بنفسه مستقلا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها واذا كان كذلك فاما ان  
يقوم بالماهية وجودها او حال عدمها وانقسمان باطلاق اما الاول فلان الوجود الذي هو شرط  
في قيام هذا الوجود بالماهية انما يكون هو هذا الوجود فليزما شرط الشيء بنفسه ويكون مغايرا  
له فليزما قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولا نتمكن لنقل البحث الى الوجود الذي هو شرطه  
فيتسلسل واما الثاني فلانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وهو باطل واذا بطل القسمان  
انتفت الزيادة وتقرير الجواب ان نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها موجودة  
بل باعتبار كونها معدومة فالحصر ممنوع قال في زيادته في التصور اقول هذا نتيجة ما تقدم وهو ان قيام  
الوجود بالماهية من حيث هي انما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لاستحالة تحقق  
ماهية ما من الماهيات في الاعيان منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية  
فيه بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الامر والتصور لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام  
السواد بالمحل المسئلة الرابعة في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي قال وهو ينقسم الى الذهني  
والخارجي والا لبطلت الحقيقة اقول اختلف العقلاء ههنا فجاعة منهم نقول الوجود الذهني و  
حصر الوجود في الخارجي والمحققون منهم اثبتوه وقسموا الوجود الى الخارجي والذهني قسمه حقيقية  
واستدل المصراحة الله عليه بان القضية الحقيقية صادقة قطعا لا نأخذكم بالاحكام الايجابية على  
موضوعات معدومة في الاعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف واذا ليس ثابتا في الاعيان

بطل الحقيقة  
بطل الحقيقة  
بطل الحقيقة

بطل الحقيقة  
بطل الحقيقة  
بطل الحقيقة



والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم وليس الوجود بمعنى به تحصل الماهية في العين بالحصول ولا زيادة

ولا اشتداد

وهو خير

مخص

فهو متحقق في الذهن واعلم ان القضية تطلق على الحقيقة وهي التي يوجد موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سنيخس قد بطل في المنطق فحقق الحقيقة تدل على البتة كما قرناه قال والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اقول هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهني وتقرير استدلالهم انه لو حلت الماهية في الازمان لزم ان يكون الذهن حار بارداً سود ابيض فايضم مع انصاف الذهن بهذه الاشياء المنتهية عن اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والبرودة بل صورتهما ومثاطبهما المخالفة للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين صورها واهميتها المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني قال وليس الوجود بمعنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول اقول قد ذهب قوم غير محققين الى ان الوجود معنى قائم بالماهية فينضي حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب سنيخس يشهد العقل بطلانه لان قسام ذلك المعنى بالماهية في الاعيان يستدعي نفق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستنداً الى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعيان وليس ما به يكون الماهية في الاعيان المسئلة السادسة في ان الوجود لا يزيد فيه ولا اشتداد قال ولا تزايد ولا اشتداد اقول ذهب قوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقص وفيه نظر لان الزيادة انكسرت وجود الزم اجتماع المثلين والا لزم اجتماع المفيضين واما نفى الاشتداد فهو مذهب اكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدث شئ اخر لم يكن الاشتداد بل هو باق كما كان وان حدث فالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتداد للوجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شئ اخر معه والا فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقص وهذا الدليل ينبغي قبول الاعراض كلها للاشتداد والنقص المسئلة السابعة في ان الوجود خير عدم شر قال وهو خير مخص اقول انا اذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً او كل ما يقال له شر وجدناه عدماً الا ترى الى القتل فان العقلاء حكموا بكونه شراً واذا تأملناه وجدنا شراً باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال الانسان ولا من حيث ان الاله طاعة فانه ايضا كمال لها ولا من حيث حركة اعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو للتقطيع بل من حيث هو ازاله كمال الحيوة عن الشخص فليس الشر الا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بان الوجود

جواب عن الاستدلال  
سنيخس هو معنى زائداً

جواب عن الاستدلال  
سنيخس هو معنى زائداً

جواب عن الاستدلال  
سنيخس هو معنى زائداً



ولا ضد له ولا مثل له فتحقق مخالفته للمعقولات ولا يناهزها وليس في الشبهة

جواب عن السؤال  
المتعلق بالوجود

جواب عن السؤال  
المتعلق بالعدم

جواب عن السؤال  
المتعلق بالاعتقاد

جواب عن السؤال  
المتعلق بالاعتقاد

خير محض والعدم شتر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى ابلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبرائته  
عن القوة والاستعداد وتفاوت غيرهم من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه  
المسألة الثامنة في ان الوجود لا ضد له قال ولا ضد له اقول الضد ذات وجودية تقابل  
ذات اخرى في الوجود ولما استحال ان يكون الوجود ذاتا وان يكون له وجود اخر استحال ان يكون ضدا  
لغيره ولا انه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول اما خارجي فنعرض له الوجود الخارجي او ذهني فنعرض  
له الوجود الذهني ولا شيء من احدا الضدين بعرض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على  
ما ياتي تحقيقه في نفى المعدوم بل تقابل السلب الايجاب ان اخذنا مطلقين ولا تقابل العدم والمملكة المسئلة  
التاسعة في انه لا مثل للوجود قال ولا مثل له اقول المثلان ذاتان وجوديتان يند كل واحد  
منهما مسد صاحبه ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق احدهما الى الذهن ثم تحق الآخر  
يكتب الفعل من الحاصل ثانيا غير ما اكتبه اوله والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئا اخر وايضا فليس  
معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه اذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود لا يقال ان كلته وجزم متساويا  
في التعقل فكان له مثل وهو الجزئي لا نأقول انها ليسا بمتشابهين في المعقولية وان كان احد جزئي والآخر كلي  
هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلا وايضا فانه عارض لكل المعقولات على ما قررناه اولا ولا شيء من المثلين  
بعارض لصاحبه المسألة العاشرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعد منافاته لها قال فتحقق  
مخالفته للمعقولات اقول لما انتفت نسبة التماثل والتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وجبت  
المخالفة بينهما اذ القسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والاختلاف وقد انتفى التماثل فوجب الاختلاف  
ولهذا جعله نتيجة لما سبق قال ولا يناهزها اقول المتنافيان لا يمكن اجتماعهما وقد بينا ان  
كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عرض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف يناهزه  
لا يقال العدم امر معقول وقد قضى العقل بمناقضته له فكيف يصح قوله على الاطلاق انه لا يناهزها لا نأقول  
نمنع اولا كون العدم المظ معقولا والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا افتقر الى موضوع خاص كافتقار المملكة  
اليه سلمنا لكن نمنع استحالة عرض الوجود المطلق للعدم المعقول فان العدم المعقول ثابت في الذهن  
فيكون داخل تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق التابت ومناقضاته للوجود المطلق لا باعتبار  
صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث اخذ مقابل له ولا امتناع في عرض احد المتقابلين للاخر اذ اخذ  
لا باعتبار التقابل كالكلية والجزئية فانما قد يصدق احدهما على الاخر باعتبار مغايرته لا باعتبار تقابله  
وهذا فيه دقة المسألة الحادية عشرة في تلازم السلبية والوجود قال وبساق الشبهة

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وكيف يتحقق الشيء بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الانحصار الموجه مع عدم

تعقل الزايد

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله **اقول** اختلف لنا في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساواة الوجود والشيئية وتلازمهما حتى ان كل شيء على الاطلاق فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس بوجود فهو متفك ليس بشيء وبالجمله لم يثبتوا للمعدو ذاتا متحققة فالمعدو الخارجى لا ذات له في الخارج والذهنى لا ذات له ذهنا وقال جماعة من المتكلمين ان للمعدوم الخارجى ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غيرها وهؤلاء مكابرون في القدر فان العقل قاض بان لا واسطة بين الوجود والمعدو وبان الثبوت هو الوجود **قال** وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الانصاف **اقول** لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم الى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا تاثير لها في الذات انفسها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذاتا ولا في الوجود لانه عندهم حال والحال غير مقدرة وقد ثبت في نفس الامر ان انصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان بل هو امر اعتبارى والا لزم التسلسل لان ذلك الانصاف لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من الوجود في الثبوت وممتازا عنها بخصوصية ومما به الاشتراك معاير لما به الامتياز فيكون انصاف ذلك الانصاف بالثبوت امرا ذا يدا عليه ويلزم التسلسل اذا ثبت هذا فاعلم ان المصريح قد سلم مذهبهم ومما ثبت في نفس الامر انهم لم يثبتوا في الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنىا الممكنات في وجودها عن المؤثر فان كانت لقدرة اصلا واسيا وانما الى باطل فالمقدمة مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تاثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في انصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الامر وذلك يستلزم نفى التاثير اصلا واما بطلان الثاني فبالافتقار والبرهان دل عليه على ما يات فلهمنا استبعد المصريح هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الانصاف امرا ذهنيا وانته منتفيا في الخارج **قال** وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد **اقول** هذا برهان اخر دل على انتفاء الماهيات في العدم وتقريه ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه ثبت من اشخاص انى العدم ما لا يتناهي كالسواد والبياض والجوهر وغيرها من الحقايق فالزمهم المصريح بالحال وهو القول بجهل انحصار الموجودات لان تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت هو الوجود لا انتفاء تعقل الزايد على الكون في الاعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهي من الماهيات وهو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرا معايرا للكون في الاعيان كان نزاعا في العبارة وقولا باثبات ما لا يعقل مع اننا نكتفي في اثبات محاليتهم بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يسلمون لنا والبراهين



ولو اقتضى التميز البتوت عينا لزمنه محالات والامكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفائه وهو يادف البتوت والعدو  
 النفي فلا  
 واسطة

المثبتين  
 ردّيتان

الدالة على استحالة ما لا يتناهي كما تدل على استحالة في الوجود تدل على استحالة في البتوت اذ لا لتها  
 انما هي على انحصار الكاين في الاعيان وقول المص وانحصار الموجود عطف على الانتفاء اى وكيف يتحقق الشيئ  
 بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الانصاف ومع انحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد فكذا  
 ينبغي ان يفهم كلامه ههنا **قال** ولو اقتضى التميز البتوت عينا لزمنه محالات **اقول** لما بطل مذهب  
 المشايخين شرع في ابطال حججهم ولهم حجتان قويتان ذكرهما المص وابطلها اما الحجة الاولى فتقريبها ان كل معدوم  
 متميز وكل متميز فكل معدوم ثابت اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور ثلاثة احدها ان المعدوم معلوم للعلوم  
 متميزا لثاني ان المعدوم مكروه فانزهد الذات ونكوه الا لامر فلا بد وان يتميز المراد عن المكروه الثالث  
 ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فانما يتميز بين الحركة فيسنة ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحوها بقدرتنا  
 على احداث الحركتين دون الاخرى فلو لا تميز كل واحد منهما عن الاخر لا استحالة هذا الحكم واما المقدمة الثانية  
 فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وبتوت الصفة يستدعي بتوت الموصوف لا نرفع عليه والجواب ان التميز  
 لا يستدعي البتوت عينا والا لزمنه محالات احدها ان المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشرط  
 الباريتعالى واجتماع الضدين وغبرهما ويتميزا احدهما عن الاخر فلو اقتضى التميز البتوت ليعنى لزمنه بتوت  
 المستحيلات مع انهم وافقونا على انتفاء المستحيل الثاني ان المعلوم قد يكون مركبا خاليا ليس ثبات  
 له العين اتفاقا الثالثة ان المقدور يترى لو استدعت البتوت لا نتفت اذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية  
**قال** والامكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفائه **اقول** هذه الحجة الثانية لهم على بتوت  
 المعدوم وهي انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امرا عديميا والا لم يبق فرق بين نفي الامكان وبين  
 الامكان المنفى فيكون امرا بتوتيا وليس جوهر قايما بذاته فلا بد له من محل بتوت وهو الممكن لا استحالة  
 قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمى ثابتا وهو المطلوب واجاب المصرح عنه بان الامكان  
 امر اعتبارى ليس شيئا خارجيا والا لزم التسلسل وان يكون البتوتى حالا في محل عدوى وهو باطل قطعيا وايضا  
 فان الامكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجا فيبطل قولهم ممكن  
 ثابت المسئلة الثانية عشرة في نفي الحال **قال** وهو يادف البتوت والعدو النفي فلا واسطة **اقول**  
 ذهب بوالهاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي الجويني من الاشاعرة الى ان ههنا واسطة بين الموجود والمعدوم  
 وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها صفة لوجود لا يوصف بالوجود والعدو فيكون الثابت اعم من  
 الموجود والمعدوم اعم من المنفى وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود  
 والعدو وان البتوت هو الوجود ومرادف له وان العدم والنفي مرادفان ولا يتي عند العقل اظهر من

جواب



والوجود لا يرد عليه القسمة والكلّي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض ونوقضوا أنفسهم والعذر بعدم قبول التماثل

والاختلاف

والترام السلسل

باطل

هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها قال والوجود لا يرد عليه القسمة والكلّي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض أقول لما بطل مذهبهم أشار إلى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الأول قالوا قد تبين أن الوجود لا يرد على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا او لا معدوما او لا بطلان اما الاول فلا انه يلزم التسلسل واما الثاني فلا يلزم منه تصاف الشيء بنقيضه فبقى الثالث ان الوجه غير قابل لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون سوادا او بياضا كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون ولا ان المنقسم الى الشين اعم منهما ومستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه الوجه الثاني ان اللوينة امر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازا عن الآخر بما يزيد على ما به الاشتراك ثم الوجهان ان كانا موجوبين لزوم قيام العرض بالعرض وان كانا معدومين لزوم ان يكون السواد امرا معدوميا وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبت الواسطة والجواب من وجهين الاول ان الكلّي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذا القسمة الثاني ان العرض قد يقوم بالعرض على ما ياتي وايضا فان قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض قال ونوقضوا أنفسهم أقول اعلم ان نفاة الاحوال قالوا وجدنا ملخصا له شئنا الحال يرجع الى ان ههنا حقايق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر وما به الاشتراك متغاير لما به الامتياز ثم قالوا ان ذلك ليس بوجود ولا معدوم فوجب القول بالحال وقالوا هذا ينتقض عليهم بالحال فوجب القول بالحال للحال نفسها فان الاحوال عندهم متعددة متكررة فليها همتان اشتراك في طلق الحالية وامتياز في خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم ان يكون للحال حال اخرى ويتسلسل قال والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والترام الله السلسل باطل أقول اعلم ان المبدءون عن الزام النفاة بوجهين الاول ان حال لا يوقف بالتماثل والاختلاف الثاني القول بالترام الله السلسل والعذر ان باطلان اما الاول فلان كل معقول اذا نسب الى معقول اخر فاما ان يتحدان في المعنوية ويكون المنصور من احدهما هو المنصور من الاخر وهما المثالان واما يتعددان بحوادث لاحقة لها او لا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور فيهما واما الثاني فلا يربط الاستدلال بوجود الصانع فهو براهين ابطال التسلسل اثبتة ههنا واجاب بعض المتأخرين بان المختلفين اذا اشتركا في امر يتوقف ثبوت امرين بهما يتبع الاختلاف والتماثل واما اذا اتحدتا في امر سلبى فلا يلزم ذلك والاحوال وان اشتركت في الحالية كالسواد والبياض الا ان ذلك المشترك امر سلبى فلا يلزم التسلسل وهي غير مرضية عندهم لان الاحوال عندهم ثابتة المسئلة الثالثة عشر في التفريع على القول بقبول التماثل وموالا احوال قال

في التماثل



فيبطل ما فرعوا عليه من تحقق الذات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة

الجنس وما يتبعها  
في حال الوجود  
وفي معارضة  
التحيز للجوهرية  
في اثبات  
صفة العدم  
بما لا يمتنع  
مكان وصفه  
بما لا يمتنع  
في اثبات  
انتفاء بعض الصفات  
بالقدرة والعلم  
والحقيقة  
فان تلك الصفات  
متباينة في الخارج

فيبطل ما فرعوا عليه من تحقق الذات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي معارضة التحيز للجوهرية وفي اثبات صفة العدم بكونه معدوماً وفي مكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة **أقول** لما بطل مذهب الفائلين بثبوت العدم والحال بطل ما فرعوا عليه ما وقد ذكر من وقوع اثبات الذات في العدم احكاماً ما اختلفوا في بعضها الاول اتفقوا على ان تلك الذات غير متناهية في العدم فكل نوع عدد غير منتهى وان كانت تلك الاعداد متناهية باشتقاقها الثاني ان الفاعل لا يتأثر به في حصول الجوهر جوهر او العرض عرضاً وانما يتأثر الفاعل في فعل تلك الذات موجودة لان تلك الذات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر انما يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار الى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهر بالفاعل لا تنفي بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم انتفاء كل حكم الثالث اتفقوا على انتفاء التباين في الذات بل جعلوا الذات كليهما متساوية في كونهما ذواتاً وانما يختلفان في عارضة لها وهذا المذهب باطل لان الصفات ان كانت لازمة كان اختلافها دليلاً على اختلاف الملزومات والاجاز ان ينقلب السواد جوهر او بالعكس ذلك باطل بالضرورة الزايع اختلفوا في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدم لا والمراد بصفات الاجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجوهر والتوادية في التواد الى غير ذلك من الصفات فذهب بن عياش الى غير تلك الماهيات عن الصفات في العدم وانما الجبائيان وعبد الجبار وابن مكيون فاتهم قالوا صفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الجملة كالحياة وما يشترط بها وانما تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود الرابع الحصول في الخبر وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او ابيض صفات وانما الاعراض فلا صفات لها عائدة الى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة الى الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش الى ان الجوهرية هي التحيز وقال الشحام والصكران الذات موصوفة بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في التحيز وقال البصري شرط الحصول في حين الوجود



ومن قسمة الحال الى المعلن وغيره وتلبيد الاختلاف بها وغيره لك تما لا فائدة بذكرها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق

فيقال بل عدم  
مثله وقد  
يجمعها لا باعتبار  
التقابل فيقلا  
معا وقد يؤخذ  
مفيدا فيقال بل  
عدم مثله

فهو حال عدم موصوف بالخير لا الحصول في الخير ونعم ابن عياش انه حال المعد غير موصوف بالحد  
ولا يميزها السادس اتفق المبتنون الا يا عبد الله البصري على ان المعد ولا صفة له بكونه معدوما  
والبصرى اثبت له صفة بذلك السابغ اتفقوا الا ابا الحسين الحياط على ان الذات المعد لا توصف  
بكونها اجساما ما دونه الحياط الثامن اتفقوا على ان من علم ان للعالم صانعا قادرا حكما مرسل للرسول  
قد يشك في انه هل هو موجود ام لا ويحتاج في ذلك الى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم  
بالصفات المتغيرة والعقلاء كافة منعو من ذلك واوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لان  
ثبوت الشئ لغبره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه قال ومن قسمة الحال الى المعلن وغيره وتلبيد الاختلاف  
بها وغير ذلك تما لا فائدة بذكرها أقول لما ذكرنا ديع القول بثبوت المعد وشرع في تفاريع القول  
بثبوت الحال وذكر منها فرعين الاول قسمة الحال الى المعلن وغيره قالوا ثبوت الحال للشئ ما يكون معللا  
بوجود قائم بذلك الشئ كما لعالمية الماء لا اله الا الله لا يكون كذلك كسوابية السواد فقسما الحال الى  
المعلن وغيره الثاني اتفقوا على ان الذات كليهما مشاوية في الماهية وانما تختلف باحوال  
يضاف اليها واتفق اكثر العقلاء على بطلان هذا الوجوب سواء المتماثلين في الوازم فيجوز على التقديم  
الانقلاب الى المحدث وبالعكس لان التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتا والالتسلسل ولا صفة ذات  
والالتسلسل المسئلة التي ابعتر عشر في الوجود المطلق والخاص قال ثم الوجود قد يؤخذ  
على الاطلاق فيقال بل عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مفيدا  
فيقال بل عدم مثله أقول اعلم ان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الاعيان  
قد يؤخذ عارضا لماهية ما فتخص الوجود وقد يؤخذ بحجة من غير النفات الى ماهية خاصة فيكون  
وجودا مطلقا اذا عرفت هذا فقا لوا الوجود العام فيقال بل عدم مطلق غير مختص بماهية خاصة وهذا  
الوجود المطلق والعقد المطلق قد يجتمعان على الصدق فان المعد في الخارج الموجود في الذهن يصدق  
عليه انه معد ومطلق وانه موجود مطلق فم اذا نظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعها في الصدق على  
شئ واحد وانما يجتمعان اذا اخذ لا باعتبار التقابل لهذا كان المعد ومطلقا متصورا للحكم عليه  
بالمقابلة للوجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احدا قسما مطلقا الثابت  
فيكون الثابت مطلقا صادقا على المعد والمطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعقد المطلق  
امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعد والمطلق غير متصور واما الوجود الخاص وهو وجود  
الملكات فتخصص باعتبار تخصصها فانه يكون مفيدا كوجود الانسان مثلا المفيد بقيد الانسان

في الحديث  
يجمعها لا باعتبار  
الانقلاب فيقال بل  
عدم مثله



وفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته ويؤخذ الموضوع شخصيًا ونوعيًا وجنسيًا ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له

ويتكرر بتكرار

يتمتع بالملك  
يقتصر على الموضوع

الموضوعات و  
يقال بالتشكيك  
على عوارضها

في  
الاشياء

يتمتع بالملك  
بأشياء

لا

يتمتع  
بمفعولات

وغيره من الماهيات فانه يقابله عدم مثله **المسئلة الخامسة عشر** في ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع قال ويقتصر الى الموضوع كافتقار ملكته **اقول** عدم الملكة ليس عدمًا مطلقا بل له حظا مما من الوجود ويقتصر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة عن عدم شيء عن شيء اذ هو ممكن ان تصاف الموضوع بذلك الشيء كالشيء ذاته عدمه للبصر لا مطر ولكن عن شيء من شأنه ان يكون بصيرا فهو يفتقر الى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما يفتقر الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر على الحايض لعدم استعداده امتنع العي عليه **قال** ويؤخذ الموضوع شخصيًا ونوعيًا وجنسيًا **اقول** لما فسر عدم الملكة بانه عدم شيء عن موضوع من شأنه ان يكون له وجب عليه ان يبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الامر عدم ملكة وعدمها عن الاشياء ليس عدم الملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية عن الاشياء المجاهبة وعدم ملكة وعدمها عن الحمار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي ايضا ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدة فيه **المسئلة السادسة عشر** في ان الوجود بسيط قال ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له **اقول** قد بينا ان الوجود عارض لجميع المعقولات فاما منقول اعم منه فلا جنس له فلا فصل له لان الفصل هو المميز لبعض افراد الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسية انتفت لفصلية بل هو بسيط لا يقبل لا يجوز ان يكون مركبا من الاجناس والفصول كتركيب العدد من الاحاد لا نأقول تلك الاجزاء اما ان يكون موجودا او لا يكون وعلى التقدير الاول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز الا بالمقدار وهو منتف على التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف **المسئلة السابعة عشر** في مقولتنا على ما تحتها من الجزئيات **قال** ويتكرر بتكرار الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها **اقول** الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكررة فاذا اعتبر عرضة للماهيات تكرر بحسب تكررها لا استحقاقا لعارض العرض الشخصي للماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحد من عوارض تلك الماهيات اعني ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقايق ويصدق عليها صدق الكل على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك اعم العوارض الوجودات العارضة للماهيات بالتشكيك وذلك بالكل ان كان صدقه على افرادها على السواء كان متواطيا وان كان لا على السواء يكون بعض تلك الافراد اولى بالكل من الاخر اقدم منه فيوجد الكل في ذلك البعض اشد منه في الاخر كان مشككا والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة الى كل وجود



فليس جزء من غير مطلقا والثبوت من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا يثبت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات

خاص كذلك لأن وجود العلة أولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول واشد عند بعضهم فيكون مشككا قال فليس جزء من غير مطلقا أقول هذا نتيجة ما تقدم وذلك لأن القول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقة الامتناع التقاوت في الماهية وجزاءها على ما يأتي فيكون البسطة عارضا للغير فلا يكون جزء من غيره على الإطلاق أما بالنسبة إلى الماهيات فلا ته عارض لها على ما تقدم من امتناع كون جزءا من غير ذاته زائد على الحقائق وأما بالنسبة إلى وجودها فلا نه مفول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله مطلقا المسألة

الثامنة عشر في الشيئية قال والشيئية من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هو تعرض لخصوصيات الماهيات أقول قال أبو علي ترسبنا الوجود اقا ذهني وأما خارجي والمشتري بينهما هو الشيئية فان اراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدق عليه فهو صواب والا فهو ممنوع اذا عرفت هذا فنقول الشيئية الذاتية والجزئية واشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى لا هلا فقل لا عارضة لغيرها من الماهيات وليست متصلة في الوجود كتواصل الحيوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شيئية مطلقة فلا شيء مطلقا ثابت انما الثبوت يرضى الماهيات الشخصية المخصوصة المسألة التاسعة عشر

في تميز الاعدام قال وقد تميز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير وبنا في عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود لاخر بخلاف باقي الاعدام أقول لا شك في أن الملكات متميزة وأما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على أن التميز انما يكون للثابت خارجا وهو خطأ فاتها تمايزها بتميزها واستدل المصريح بوجه ثلثه الاول أن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ولا يستند إلى عدم غيرها فلو لا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا اليه دون غيره وايضا فانما نحكم بان عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلو لا تمايزها لما كان كذلك الثاني أن عدم الشرط نيا في وجود المشروط لا استحالة الجمع بينهما لان المشروط لا يوجد الا مع شرطه والا لم يكن الشرط شرطا وعدم غيره لا ينافيه فلو لا الامتياز لم يكن كذلك الثالث أن عدم الضد عن المحل يصح وجود الضد الاخر فيه لا انتفاء صحة وجود الضد الثاني مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصح ذلك فلا بد من التمايز قال ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين أقول العدم قد يعرض عارضا للغير وقد يلحظ لا باعتبار وعرضه للغير فيكون امرا معقولا قائما براسه ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الحاق الوجود والعدم بجميع

وقد تميز

الاعدام وهذا

استند عدم

المعلول الى

عدم العلة

في

الاشياء

لا غير وتا في

عدم الشرط

وجود المشروط

صح وعدم

الضد وجود لا

بخلاف باقي الاعدام

في

الاشياء

ثم العدم قد

يعرض لنفسه

فيصدق النوعية

والتقابل عليه

باعتبارين



وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني قبالعكس لمي والاشياء المرتبة

في العموم و  
الخصوص وجود  
انتعكس عدليا  
وقسمه كل منها  
الى الاحتياج و  
الغنى منفصلة  
حقيقية واذا  
حمل الوجود وجعل  
رابطة تثبت  
مواد ثلاث في  
انفسها وجهات  
في التقيد والاعتماد  
على وثائق الرابطة  
وضعفها هي  
الوجوب والامتناع

جاء في نسخة اخرى  
من مخطوطات

جاء في نسخة اخرى  
من مخطوطات

من  
قسمه ثلاث

بجميع المعقولات حتى بنفسه فان اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضا لنفسه ويكون عدا العارض للعدم مقابلا لمطلق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدمه له نوعا من باعتبار ان العدم المعرض اخذ مطلقا على وجه يعم العارض له وغيره فيصدق نوعية العدم العارض للمعرض والتقابل بينهما باعتبارين **قال** وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني قبالعكس لمي **اقول** لما بين ان الاعداد متميزة بان عدا المعلول يستدل الى عدم العلة ذكر ما يصلح جوابا بالتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فان قال هذا الوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الامر بالعكس كما ياتي ثم قيدا لتغني بالخارج لان عدا المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان اني باينكون عدا المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبار التقيد لا باعتبار الخارج ولا يفيد العلية في نفس الامر بل في الذهن ولهذا سمي انبلا لانه لا يفيد الا الوجود في الذهن اما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان لمي مطابق للامر نفسه **المسئلة العشر** في ان عدا الاخص اعم من عدم الاعم **قال** والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجود انتعكس عدليا **اقول** اذا فرض امران احدهما اعم من الاخر كالانسان والحيوان ونسب عدم احدهما الى الاخر بالعموم والخصوص وجد عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان الحيوان يشمل الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدا الحيوان لانه احد انواعه ويصدق ايضا عدمه على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد عدا الانسان وعدم الانسان شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم الاعم فاذا ارتقب شيان في العموم والخصوص وجودا ترتبنا على العكس عدما بان يصير الاخص اعم في طرف العدا **المسئلة الحادية والعشرون** في قسمه الوجود والعدا الى المحتاج والغني **قال** وقسمه كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية **اقول** كل واحد من الوجود والعدا اما ان يكون محتاجا الى الغير واما ان يكون مستغنيا عن الاول ممكن والثاني واجبا وممتنع وهذه القسمة حقيقية اي تمتنع الجمع والخلو اما متع الجمع فلا ستمالة كون المستغني عن الغير محتاجا اليه وبالعكس واما منع الخلو فلا نه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقية **المسئلة الثانية والعشرون** في الوجوب والامكان **قال** واذا حمل الوجود او جعل رابطة تثبت مواد ثلاث في انفسها وجهات في التقيد دالة على وثاقه الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع



والامكان وكذلك عدم والبحث في تعريفها كما لوجود وقد يؤخذ ذاتية فيكون للقسم حقيقة لا يمكن انقلابها

والامكان **اقول** الوجود قد يكون محولا بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة الموضوع  
والمحول كقولنا الانسان يوجد حيوانا وعلى كل التقدير لا بد لهذه النسبة اعنى نسبة المحمول فيهما  
الى الموضوع من كلفيته هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة  
باعتبارين فاننا ان اخذنا الكيفية في نفس الامر تسمى مادة وان اخذناها عند العقل وما تدل  
عليه العبارات سميت جهة وقد نتخذ ان كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد تتغير ان كقولنا  
الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورية لان كيفية نسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب  
واما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقه الربط وضعف فان الوجوب يدل على  
وثاقه الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقه في طرف العدم والامكان على ضعف الربط  
**قال** وكذلك العدم **اقول** اذا جعل العدم محولا او رابطة كقولنا الانسان معدوم او  
معدوم عنه الكتاب يحدث الجهات الثلاث عند العقل والمواد في نفس الامر **المسئلة**  
**الثالثة والعشرون** فان هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها **قال** والبحث في تعريفها  
كالوجود **اقول** ان جماعة من العلماء اخطأوا ههنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لان  
هذه الاشياء معلومة للعقل لا تحتاج الى اكتساب نعم قد يذكر في تعريفها لفاظها ما يكون شاحا  
لها على انه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفاتهم دورية لانهم عرفوا الواجب بانه  
الذي يستحيل عده والذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بانه الذي لا يمكن وجوده والذي  
يجب عده ثم عرفوا الممكن بانه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه والذي لا يستحيل وجوده  
ولا عدمه فقد اخذ كل واحد منها في تعريف الاخر وهو دور وظاهر **المسئلة الرابعة والعشرون**  
في القسم الى هذه الثلاثة **قال** وقد يؤخذ ذاتية فيكون للقسم حقيقة لا يمكن انقلابها  
**اقول** اذا اخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر الى الغير كانت المعقولات  
منقسمة اليها قسم حقيقة اي يمنع الجمع والخلو وذلك لان كل معقول على الاطلاق اما ان يكون  
واجبا لوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها  
في واحد لا استحالة ان يكون شي واحد واجبا لذاته وممتنع لذاته او ممكنا لذاته او يكون ممتنعا  
لذاته وممكنا لذاته فالقسم حينئذ حقيقة واعلم ان القسم الحقيقي قد تكون للكل بقصول ولو ان  
تميزه وتفضله الى الاقسام المندرجة تحته وقد يكون بعوارض مفارقة والقسم الاول لا يمكن انقلابها  
ولا يصير احدا القسمين معرضا للمميز الاخر الذي به وقعت القسم كقولنا الحيوان اما ناطق او صامت

جاء النسخ



وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغيرة لقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات

ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والایجاب كل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاد اليه

فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم الى الطبيعتين وليس خيل انقلاب هذه القسمة بمعنى ان الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه بعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت وامّا القسمة الثانية فانه يمكن انقلابها ويصير احدا القسمين معروضا للميزا الاخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بجوارض الاخر فيقلب المتحرك ساكنا وبالعكس وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الاول لا استحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته وكذا الباقيان قال وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغيرة لقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات اقول اذا اخذنا الواجب الممتنع باعتبار الغيرة بالنظر الى الذات انقسم المعقول اليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لان المعقول يجب ان يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لا امتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا مكان الخلو عنها الا بالنظر الى جود العلة ولا عدمها وهذه القسمة يمكن انقلابها لان واجب الوجود بالغير قد يغير علة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الاخر واذا لاحظنا الامكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير لا امتناع بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب وممتنع بالغير **المسئلة الخامسة والعشرون** في اقسام الضرورة والامكان قال ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والایجاب اقول الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فان كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والایجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما قال وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاد اليه اقول كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر فان وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاد البصري الوجود والعدم اللذين يضاف لوجوب الامتناع اليهما وانما اشتراطنا تقابل المضاف اليه لانه يستحيل صدقهما على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب يضاف الى الوجود والامتناع الى العدم والعدم يقابل

هذا هو المقصود



وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيم الاخرى الامكان الخاص وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال

ولا يشترط العدم  
في الحال والا  
القيضا والثلاثة  
معتبرية لصحتها  
على العدم لا  
التسلسل  
ولو كان الوجود  
بثبوتها لزم  
امكان الواجب

**قال** وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيم الاخرى الامكان الخاص  
**اقول** القسم العقلية ثلاثة واجب ممتنع وممكن ليس بواجب لا ممتنع هذا بحسب صطلح المتأخر  
وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين اعنى طرفي الوجود والعدم  
لا عنهما معا بل عن طرفي المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود وهو ما ليس بممتنع قد رفعنا فيه ضرورة  
العدم وممكن العدم وهو ما ليس بواجب وقد رفعنا فيه ضرورة الوجود فاذا اخذ بهذا المعنى  
كان اعم من الاول ومن الضرورة الاخرى التي لا يقابلها فان رفع احدى الضروريتين لا يستلزم ثبوت  
الاخرى والامكان الخاص **قال** وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال **اقول** قد يؤخذ الامكان  
لا بالنظر الى ما في الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال  
من غير التفتات الى ما في الحال وهذا الامكان احق الامكانيات باسم الامكان **قال** ولا يشترط  
العدم في الحال والا اجتماع النقيضان **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان الممكن في الاستقبال  
شرطه العدم في الحال قالوا لانه لو كان موجودا في الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطأ لان  
الوجود كما اخرج به الى الوجوب خارجا لعدا الى الامتناع وايضا اذا اشترط في مكان الوجود في المستقبل  
العدم في الحال اشترط في مكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط  
وجوده وعدمه في الحال هذا خلف واليه اشار بقوله والا اجتماع النقيضان وايضا العدم في الحال  
لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فبالا ولان لا ينافي امكانه في المستقبل **المسئلة**  
**السادسة والعشرون** في ان الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الاعيان **قال**  
والثلاثة اعتبارية لصدقتها على العدم ولا استحالة التسلسل **اقول** هذه الجهات الثلاثة اعني  
الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها  
تحقق في الاعيان الوجودية ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد اما المشترك فامران الاول ان  
هذه الامور تصدق على العدم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب لعدم الممكن  
قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف بالمعدوم كما كانت عدمية الاستحالة  
اتصاف لعدم بالشئ الثاني انه يلزم التسلسل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الوجود  
ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاقصاف ماهيته  
بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور الثلاثة فلو كانت هذه الامور بثبوتية لزم اتصافها باحد  
الثلاثة وينسلسل وهو محال **قال** ولو كان الوجوب بثبوتية لزم امكان الواجب **اقول**

هذا هو  
الامكان



ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم إمكان الممتنع فلو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه

والفرق بين  
نفي الامكان  
والامكان المنفي  
لا يستلزم ثبوت  
الوجوب شامل  
للذاتى وغيره  
وكذا الامتناع  
ومعروض ما

لما ذكر الادلة الشاملة في الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية في الاعيان شرع في الدلالة  
على كل واحد من التثنية فبدأ بالوجوب الذي هو اقربها الى الوجود فهو كذا ثبت ان له ليس ثبوتياً والدليل عليه انه لو كان موجوداً  
لكان ممكناً والتالى باطل فالمقدمة مثلاً في الشرطية انه صفة للغير الصفة مقتضية الى الموصوف فالوجوب مقتضى الى ذات الواجب  
فيكون الوجوب ممكناً واما بطلان التالى فلا فانه لو كان الوجوب ممكناً لكان الواجب ممكناً لان الواجب  
انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجباً فيكون  
ممكناً هذا خلف **قال** ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم إمكان الممتنع **اقول** هذا حكم ضروري  
وهو ان الامتناع امر عدوى قد نبهت على طريق التنبية لا الاستدلال بان الامتناع لو كان  
ثبوتياً لزم إمكان الممتنع لان ثبوت الامتناع يستدعى ثبوت موصوف اعنى الممتنع فيكون الممتنع  
ثابتاً هذا خلف **قال** فلو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه **اقول**  
اختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو ثبوتى ام لا ونحوه والقول فيه ان الامكان قد يؤخذ  
بالنسبة الى الماهية نفسها لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الواقع الى الماهية وقد يؤخذ  
بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم اليه وهو الامكان الاستعدادى اما  
الاول فالحققون كافة على انه احراز عبادى لا تحقق له عيناً واما الثانى فالاولايل قالوا  
انه من باب كيف وهو قابل للشدة والضعف والحقق يا ياه والدليل على عدمه في الخارج انه  
لو كان ثابتاً مع انه اضافة بين امرين او ذواضافة لزم ثبوت مضافي الذين هما الماهية والوجود  
فيأمرنا خروجه عن الوجود في الرتبة هذا خلف **قال** والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفى لا  
يستلزم ثبوته **اقول** هذا جواب عن استدلال ابى علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال  
لو كان الامكان عدوياً لما بقى فرق بين نفي الامكان والامكان المنفى لعدم التمايز في العدميات  
والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعى الفرق الثبوت كما في الامتناع المستلزم  
السابعة والعشرين في الوجوب **الحكم** والامتناع المطلق **قال** الوجوب شامل للذات  
وغير وكذا الامتناع **اقول** الوجوب قد يكون ذاتياً وهو المستند الى نفس الماهية من غير  
التفات الى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلوم  
لولا النظر الى علته لم يكن واجباً بها فالوجوب المطلق قد انقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل  
لها وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتى والعارض باعتبار الغير ليس عموم الوجوب عموم  
المجنسية والا تركب الوجوب لذاته بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني **قال** ومعروض ما

جواب الوجوب  
المطلق



بالغير منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعُد بالنظر

الى الماهية  
وعلمها عند  
اعتبارهما  
بالنظر اليهما  
يثبت ما بالغير  
ولا منافاة بين  
الامكان الذاتي  
والغير وكل  
ممكن العروض  
ذاتي ولا عكس  
واذا لاحظ  
الذهن الممكن  
موجبا طلب  
العللة وان لم  
يغير وقد  
يتصور وجود  
الحادث فلا  
يطلبها ثم الحدوث  
كيفية الوجود  
فليس علته لما  
يقدم عليه  
بما تب

بالغير منهما ممكن **اقول** الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير وممتنعة بالغير فانها ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعتريه الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير واجبا بالذات لان امتناع الذات كذا الممتنع بالغير فقد ظهر ان معروضها بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات **قال** ولا يمكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية **اقول** لا يمكن ان يكون ههنا ممكن بالغير كما يمكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكنا فيلزم انتقال القسم الحقيقي التي فرضنا انها لا تتقلب هذا خلف **المسئلة الثامنة والعشرون** في عرض الامكان وقسيمه للماهية **قال** وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعُد بالنظر الى الماهية وعلمها **اقول** الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علمتها ولا باعتبار عدم علمتها بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعُد بالنظر الى عللة الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة يكون ممتنعة ما دامت معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علمتها كانت واجبة ما دامت العللة موجودة واذا اخذت باعتبار عدم علمتها كانت ممتنعة ما دامت العللة معدومة **قال** وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير **اقول** اذا اعتبرنا الوجود والعُد بالنظر الى الماهية والى علمتها ثبتا لوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم **قال** ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغير **اقول** قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علمته يكون واجبا وباعتبار عدمه او عدم علمته يكون ممتنعا لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء اخر وكل ممكن الثبوت لشيء اخر اعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات وواجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات **المسئلة التاسعة والعشرون** في عللة الاحتياج الى المؤثر **قال** واذا لاحظ ذهن الممكن موجودا طلب العللة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس عللة لما يتقدم عليه **بما تب** **اقول** اختلف لنا في عللة احتياج الاثر الى مؤثر فقال جمهور العقلاء انها الامكان لا غير

الاعراض  
التي لا يمكن  
ان يكون لها  
مؤثر



والحكم باحتياج الممكن ضرورة ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفى الخارجية لان فرضها لا يحصل

المقابل فلا بد  
من الانتهاء الى  
الوجوب وهو  
سابق ويلحقه  
وجوب اخو لا  
يخلو عنه قضية  
فعلية  
حيث يمكن  
الاشارة  
الى

وجوب  
حيث يمكن  
الاشارة  
الى

وقال اخرون انها الحدوث لا غير وقال اخرون هما معا والحق هو الاول لوجهين الاول ان العقل اذا حفظ  
الماهية الممكنة وادخل الوجود والعلة عليها افتقر في ذلك الى العلة وان لم ينظر شيئا اخر سوى الامكان  
والشأوى اذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الترجيح الذاتي والاحتياج الى العلة  
من حيث هو ممكن وان لم يلحظ غيره ولو فرضنا احادنا واجب وجوده وان كان فرضا محالا فالعقل يحكم بعدم  
احتياجه الى المؤثر علم ان علة الحاجة هي الامكان لا غير الثاني ان الحدوث كقيته للوجود فيتأخر عنه باخرا  
ذاتيا والوجود متأخر عن الابدان والابدان متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج  
فلو كان الحدوث علة الحاجة لم تقدم الشي على نفسه بمراتب وهو محال **المسئلة الثلثون**  
في ان الممكن محتاج الى المؤثر قال والحكم باحتياج الممكن ضرورة **اقول** اختلفنا الناس ههنا فقال  
قوم ان هذا الحكم ضروري اعني ان احتياج الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل من تصور تساوي طرفي  
الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يترجح من حيث هو متساو اعني من حيث ذاته بل من حيث ان المخرج  
ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك وقال اخرون انه استدلال وهو خطأ وسبب غلظهم انهم لم  
يتصوروا الممكن على ما هو **المسئلة الحادية والثلاثون** في وجوب وجود الممكن المستفاد  
من الفاعل قال ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته **اقول** قد بينا ان الممكن  
من حيث هو هو لا باعتبار وجود علة او عدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة اليه وانما يحصل  
ترجيح احدهما من الفاعل الخارجي فاذا لا يمكن ان يتصور اولوية لاحد الطرفين على الاخر بالنظر الى  
ذاته قال ولا يكفى الخارجية لان فرضها لا يحصل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب **اقول**  
اولوية احدا الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها هي الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجعة  
بجميع الشرايط متفيا عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف  
الاخر وهذه الاولوية الخارجية لا يكفى في وجود الممكن او عدمه لان فرضها لا يحصل المقابل وبيان ذلك انا اذا  
فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فاما ان يمكن معها وجود الطرف الاخر المقابل لطرف الاولوية او لا  
يمكن والثاني يقتضي ان يكون الاولوية وجوبا والا اول يلزم منه الحال وهو ترجيح احد طرفي الممكن المتساويين  
على الاخر لا مرجح لانا اذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرفين جميعا والمرجوح فخصص احد  
الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهرت الاولوية لا تكفى في الترجيح بل لا بد  
من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الا اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجوب قال  
وهو سابق ويلحقه وجوب اخو لا يخلو عنه قضية فعلية **اقول** كل ممكن موجود او معدوم فانه يحذف



والامكان لازم ولا يجب لما هيته او تمتنع ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى

بوجوبين احدهما الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدللنا على تحقيقه والثاني الوجوب اللاحق وهو  
المتاخر عن تحقيق القضية فان الحكم بوجود الشيء للانسان يكون واجبا مادام الشيء موجودا له وهذه  
الضرورة يسمي ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية **قال** والامكان لازم ولا يجب لما هيته  
او تمتنع **اقول** الامكان للممكن واجب لانه لو لا ذلك لا يمكن زواله وحينئذ يبقى لما هيته واجبة  
او تمتنع وقد بينا امتناعه فيما سلف **قال** ووجوب لفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم  
**اقول** يريدان يبينان ان الوجوب اللاحق وهو الذي ذكرناه لا يخلو عنه قضية فعلية ولهذا سمي  
بوجوب لفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لان الوجود لا يخرج عن الامكان الذاتي بل هو باق على  
طبيعة الامكان لان وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكمه بجواز مقارنه وجوب الوجود بجواز العدم وهذا  
الوجوب ليس بلازم بل ينفلك عن الماهية عند فرض عدم العلة **قال** ونسبة الوجوب الى الامكان  
نسبة تمام الى نقص **اقول** الوجوب هو تأكيد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب  
الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له **المسئلة الثانية**  
**والثلاثون** في الامكان الاستعدادي **قال** والاستعداد قابل للشدة والضعف ويوجد  
للممكنات وهو غير الامكان الذاتي **اقول** الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان  
الذاتي واما ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عند وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان  
قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وبعده من استعداد  
العلاقة لها وكذا استعداد النطفة للكتابة اضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الاستعداد  
الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان الاستعدادي يعد ويوجد بعد عدمه للممكنات  
فان الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء بعد ان لم يكن فقد تجدد هذا الاستعداد ثم اذا برد زال  
ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن **المسئلة الثالثة**  
**والثلاثون** في القدم والحديث **قال** والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا  
فحادث **اقول** هذه قسمه للموجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه الغير ولا يسبقه  
الغير فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث  
هو الذي يسبقه العدم **قال** والسبق ومقابله اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالروية  
الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرئ **اقول** لما ذكرنا القديم هو الذي  
لا يسبقه الغير والعدم على اختلاف التفسيرين والحديث هو الذي يسبقه الغير والعدم وجب عليه ان

الامكان نسبة  
تماما الى نقص  
وللاستعداد  
قابل للشدة  
والضعف وبعده  
ويوجد للممكنات  
وهو غير الامكان  
الذاتي والموجود  
ان اخذ غير  
مسبوق بالغير  
او بالعدم فقد  
يعد ويوجد  
والا فحادث  
والسبق ومقابله  
اما بالعلية  
او بالطبع او  
بالزمان او  
بالروية الحسية  
او العقلية  
الحصر استقرئ  
او بالشرف او  
بالذات والحصر  
استقرئ



ومقولته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه

يبين اقسام التقدم والسبق ومقابليه اعني التأخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان اقسام التقدم خمسة  
 الاول التقدم بالعلية وهو كقدّم محرّكة الاصبع على حركة الخاتم فانه لو لا حركة اليد لم يحصل حركة  
 الخاتم فهذا الترتيب لعقل هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم له حظ في  
 التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كقدّم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول  
 ان المتقدم هنا ان كان كافي في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتأخر الثالث التقدم  
 بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتأخر كالابن الرابع المتقدم  
 بالرتبة وهي ما حسية كقدّم الامام على المأموم وعقلية كقدّم الجنس على النوع ان جعل المبدأ  
 الاعم الخامس التقدم بالشرف كقدّم العالم على المتعلم وكذا اصناف المتأخر والمعية ثم المتكلمون  
 زادوا قسما اخر للمتقدم وسموه المتقدم الذاتي وتمثلوا فيه تقدم الامس على اليوم فانه ليس تقدما بالعلية  
 ولا بالطبع ولا بالزمان <sup>الا</sup> احتاج الزمان الى زمان اخر وتسلسل وظاهره انه ليس بالرتبة ولا بالشرف  
 فهو خارج عن هذه الاقسام وهذا الحصر استقرائي لا يرهاني اذ لم يعم بهان على انحصار التقدم في هذه  
 الانواع والقسمتان تانم تحصران اذ وردت بين النفي والاثبات **المسئلة الرابعة والثلاثون**  
**في ان التقدم مقول بالتشكيك قال** ومقولته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في  
 انواعه **اقول** اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة بالاشتراك  
 وهو خطأ فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد  
 من المتقدم وجد له ما للتأخر دون العكس وقال آخرون انه مقول بالتشكيك لان الاصناف يشترك  
 في ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء <sup>للتأخر</sup> الا وهو موجود للتقدم وهذا المعنى المشترك يقال  
 لا بمعنى واحد فان المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر  
 اصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الاسرار واذ اثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض  
 انواع التقدم ولي بالتقدم من بعض فاعلمنا اذ افترضنا متقدما على ب بالعلية وجع مقدما على د بالطبع  
 كان تقدم ا على ب ولي من تقدم ج على د فحينئذ ب احدا المضافين اولى بتأخره عن  
 المضاف الاخر من تأخر د عن ج فان حفظت الاضافة بين المضافين في الاولوية وهو احد انواع التشكيك  
 وكذلك لو فرضنا تقدم ا على ب اشده من التقدم ج على د كان تأخر ب عن ا اشده من تأخر د عن ج وهذا  
 نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم ا على ب قبل تقدم ج على د كان تأخر ب عن ا قبل تأخر  
 د عن ج وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه **قال**

جاء التقدم



وحيث وجدنا تفاوتاً متنع جنسيته والتقدم دأماً يعارض زماناً أو مكاناً أو غيرها والقدم والحدوث الحقيقيان

لا يعتبر فيهما

الزمان والآ

تسلسل والحدوث

الذاتي متحقق

والقدم والحدوث

اعتباراً عقلياً

ينقطعان

بانقطاع الاعتبار

ويصير الحقيقة

منهما

وحيث وجدنا تفاوتاً متنع جنسيته أقول لما بيننا التقدم بقول على ما تحت من اصناف التقدم بالتشكيك ظهر أنه ليس جنساً لما تحته وان مولى له على ما تحته قولاً يعارض على مقروضه لا قول الجنس على انواعه لا متناع وشيخ التفاوت في اجزاء الماهية قال والنقد دأماً يعارض زماناً أو مكاناً أو غيرها أقول اذا نظرت الى الماهية من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وانما تعرض لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في تقدم الزمان أو مكان كما في تقدم المكان أو مغاير كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار التأثير والتأثر وكما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من اصناف التقدمات قال والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والآ تسلسل أقول القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل لا يقالان عليه الا على سبيل المجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما ما فترناهما به من ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير والمسبوق بالعد كما قال المصطفى صلى الله عليه وسلم في المسئلة الثالثة والثلاثون وهذا الاعتبار لا يفتقران الى الزمان لان الزمان ان كان قديماً او حادثاً بهذا المعنى افتقر الى زمان آخر وتسلسل واما التقدم والحدوث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لان التقدم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده في جانب الماصح والحدوث ما لا يستطال زمانه قال والحدوث الذاتي متحقق أقول قد بينا ان اصناف التقدم والتأخر خمسة او ستة ومن حملتها التقدم والتأخر بالطبع والحدوث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخراً عن العدة بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته عداً استحقاق الوجود والعد ويستحق من غيره استحقاق احدهما وما بالذات احق بما بالغير فالاستحقاقية اعني التأخر الذاتي متقدم على الاستحقاقية وذلك هو معنى الحدوث الذاتي قال والقدم والحدوث اعتباراً عقلياً ينقطعان بانقطاع الاعتبار أقول ذهب المحققون الى ان التقدم والحدوث ليسا من المعاني المحققة في الاعيان وذهب عبد الله بن سعد من الاشعرية الى انها وصفان زايدان على الوجود والحق خلاف ذلك وانما اعتباران عقليان تصورهما الذهن عند مقايضة سبق الغير اليه وعدم لاهما لو كانا بثبوتين لزم التسلسل لان الموجب من كل واحد منهما اما ان يكون قديماً او حادثاً فيكون للتقدم قدم ومكان للحدوث هذا خلاف بل هما عقليان يعتبرهما العقل وينقطعان الاعتبار العقلي وهذا جواب عن سوال مقدرو هو ان يقال اذا كان التقدم والحدوث امرين ثبوتيين في العقل ممكن عرض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتغير الجواب انهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال ويصير الحقيقة منهما



ومن الوجوب لذاته والغيرة وليستحيل صدق الذات على المركب لا يكون الذاتي جزأ من غيره ولا يزيد وجوده ونسبته

عليه والا  
لكن ممكن

بغيره  
بغيره

**اقول** الموجود لا يخلو عن القديم والحديث لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقا بغيره اولا والا ولحادث  
والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لا استحالة اجتماع النقيضين فاذا لا يجتمعان ولا يرفعان فتركبت  
المنفصلة الحقيقية منهما **المسئلة الخامسة والثلاثون** في خواص الواجب **قال** ومن  
الوجوب لذاتي والغيرة **اقول** هذا احدي الخواص وهما ان الشيء الواحد اذا كان واجبا لذاته  
استحال ان يكون واجبا لغيره اذا عرفت هذا فنقول بالمنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلوص اذ قد  
على الموجود اذا اخذ جزءها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بان يقال الموجود اما واجب لذاته او  
واجب لغيره لا يمنع صدقهما على شيء واحد وكذا على ذلك لان الموجود اما مستغن عن الغير  
او محتاج اليه ولا واسطة بينهما والا لول واجب بالذات والثاني واجب بالغير وانما امتنع الجمع  
بينهما لانه لو كان شيء واحد واجبا بذاته ولغيره مع الزم المحال لان الواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره  
والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجبا بذاته ولغيره مع الزم اجتماع النقيضين  
وهو محال وانما امتنع الخلو بينهما لان الموجود ان كان واجبا صدق احد الجزئين وان كان ممكنا استحال وجود  
الا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الاخر **قال** وليستحيل صدق الذاتي على المركب  
**اقول** هذه خاصية ثانية للواجب لذاتي وهوانه يستحيل ان يكون مركبا فلا يمكن صدق الوجوب  
الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه على ما يأتي وكل مفتقر الى اجزائه على ما يأتي فلو كان  
لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسئلة تتوقف على الوحدة اذ لا تلو قال فاعلم  
يجوز ان يكون كل واحد من اجزاء المركب واجبا لذاته ويكون المجموع مستغنيا عن الغير اجناسا بان الواجب  
لذاته يستحيل ان يكون متعدد او اثنان لاقتضائه هذه المسئلة الى الوحدة اذ لا تلو لان هذا المركب  
ليستحيل ان يكون واجبا لذاته لا فقاره الى اجزائه الواجبة وكل مفتقر ممكن فكون المركب ممكنا فلا يكون  
واجبا وهذا لا يتوقف على الوحدة **قال** ولا يكون الذاتي جزأ من غيره **اقول** هذه خاصية ثالثة  
للايجاب لذاتي ظاهرة وهي ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غير وهو ظاهر لان المركب اما حتمي وهو انما  
يكون بانفعال كالمزاج او عقلي كتركيب الماهية من الاجناس والفصول والكل ظاهر لا استحالة **المسئلة**  
**السادسة والثلاثون** في ان وجود واجب لوجود وجوبه نفس حقيقته **قال** ولا يزيد وجود  
و نسبته عليه والا لكان ممكنا **اقول** هذه المسئلة يشتمل على بحثين البحث الاول في ان وجود واجب  
الوجود نفس حقيقته وتقريره ان نقول لو كان وجود واجب لوجود لذاته زائدا على حقيقته لكان صفة  
لها فيكون ممكنا فيفتقر الى علة فذلك العلة اما ان يكون نفس حقيقته او شيئا خارجا عن حقيقته



الوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك ما الخاص به فلا وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجازا خلافا جزئيات

في العروض

وعده

جواب عن  
القول في  
عدم  
الوجود  
في  
العرض

والقسمان باطلان اما الاول فلان تلك الحقيقة اما ان تؤثر فيه وهي موجودة او تؤثر فيه وهي معدومة  
فان اثر فيه وهي موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان  
بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل وان اثر فيه وهي معدومة  
كان المعدوم مؤثر في الموجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجود  
الغير فيكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب بالبحث الثاني فان الواجب نفس حقيقته  
وقد تقدم بيان ذلك فمأسوس قال والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك ما الخاص به فلا  
**اقول** هذا جواب من استدلال على زيادة الوجود في حق واجب الوجود ونقرب الدليل ان يقول ماهيته  
تعالى غير معلومة للبشر على ما ياتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقريب  
الجواب عن ان نقول انما بدت ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحنه والمقول بالتشكيك على اشياء  
يمتنع ان يكون نفس الحقيقة او جزاءاتها بل يكون دائما خارجا عنها لا زما لها كالبياض المقول على بياض  
الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو لازم من خارج وذلك لان  
بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا هاية لها بالقوة ولا اسمى لها بالتفصيل  
بل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمر والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى  
لا زما لتلك الجملة غير مقوم فذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب على وجودات الممكنات المختلفة  
بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما  
تحت معنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب وجود الممكنات الحقيقة  
لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا ندركها العقول هي الوجود الخاص  
المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدء الاول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك  
الوجود وسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضيه ادراك الملزوم بالحقيقة والا  
لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقة غير مدركة وكون الوجود  
مدركا يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق  
نما يثبت عليه بهمنيا في التحصيل وحرره المصنف في شرح الاشارات قال وليس طبيعة نوعية على  
ما سلف فجازا خلافا جزئيات في العروض وعدمه **اقول** هذا جواب عن استدلال ثانيا استدلال  
به الذاهبون الى ان وجوده تعالى زايد على حقيقته وتقريب الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية  
لما بينهما من اشتراكه والطبايع النوعية متنوعة في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة



وثاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان والوجود من المحولات العقلية

لامتناع استغناء  
عن المحل  
وحصوله فيه

كامتناع الخلاء ووجود الحيوى للإفلاك وغير ذلك من مباحثهم فنقول ببيعة الوجود ان اقتضت العروض  
وجبان يكون وجود واجب الوجود عارضا لماهية مغايرة له وان اقتضت عدم مكان وجودات الممكنات  
غير عارضة لماهياتها فاما ان لا يكون موجودة او يكون وجودها نفس حقايقها والقسمان باطلان  
وان لم يقتض واحد منهما لم يتصف باحدهما الا بما خارج عن طبيعة الوجود فيكون تجردا وجبا للوجود  
محتاجا الى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب ان الوجود ليس طبيعته نوعية على ما حققناه بل هو مقول  
بالتشكيك على ما تقدمه والى قول على اشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاه فان النور يقتضى بعض جزئيا  
ابصارا لا عشى بخلاف سائر الانوار والحجارة كذلك فان الحرارة الغريزية تقتضى استعداد الحيوة بخلاف  
سائر الحركات فكذلك الوجود قال وثاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول أقول لما ابطال  
استدلالهم شرعا في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكره هنا امرين احدهما انهم قالوا لا تم لخصا  
احوال الماهية حالة اثاثير في الوجود والعدل بل جاز ان يكون الماهية من حيث هي مؤثرة في الوجود  
ولا يلزم التسلسل ولا تاثير المعدوم في الوجود والجواب ان الماهية من حيث هي يجوز ان تقتضى صفات  
لها على سبيل العلوية والمعلولية الا الوجود فانه يمتنع ان تؤثريه من حيث هي لان الوجود لا يكون  
معلولا لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات  
قال والنقض بالقابل ظاهر البطلان أقول هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره انهم قالوا  
ان العلة القابلية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود فان الممكن المعدوم لم يقبل الوجود الا  
بشرط الوجود لزم تقدم الشئ على نفسه وتعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال فاذا كان  
كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلية والجواب ان هذا التمايز لو قلنا ان الوجود عارض للماهية  
عروض السواد للجسم وان الماهية بثبوتها في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها ونحن لا نقول  
ذلك بل يكون الماهية هو وجودها وانما تجرد عن الوجود والحصول في العقل لا بمعنى انها يكون في العقل  
منفكة عن الوجود لان الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى ان العقل يلاحظها منفردة فانضاف  
الماهية بالوجود امر عقلي اذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المستحق بالوجود وجودا اخر ويحتمل  
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل من هذا ان الماهية انما  
تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجة عن وجودها  
في العقل فقط قال والوجود من المحولات العقلية لامتناع استغناؤه عن المحل وحصوله فيه  
أقول الوجود ليس من الامور العينية بل هو من المحولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان



والفصلية

والنوعية

ثابتا في الاعيان لم يخل اثنا ان يكون نفس الماهيات لصادق عليها او مغاير لها والقسم باطلان اما  
الاول فلما تقدم من انه زائد على الماهية ومشترب بين المختلفات فلا يكون نفسها واما الثاني فاما  
ان يكون جوهر او عرضا والاول باطل والا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لان كل عرض فهو حاصل في  
الحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تاخره عن محله وتقديم  
عليه هذا خلاف **قال** هو من العقولات الثانية **اقول** الوجود كالشيء في انهما من العقولات  
الثانية وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو امر عقلي تعرض للماهيات وهو من العقولات  
الثانية المستند الى العقولات الاولى وليس في الموجودات شيء هو وجوده او شيء بل الموجود اما حجر او شجر او  
غيرهما ثم يلزم من معقولية ذلك ان يكون موجودا **قال** وكذلك عدم **اقول** يعني به ان  
العدم من العقولات الثانية العارضة للعقولات الاولى كما قلنا في الوجود اذ ليس في الاعيان ماهية  
هي عدمه طلق فهو دائما عارض لغيره **قال** وجهاتها **اقول** يعني به ان جهات الوجود والعدم  
من الوجوب الامكان والامتناع الذاتية والمشرطة من العقولات الثانية ايضا كما تقدم من انها  
امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه **قال** والماهية **اقول** الماهية ايضا  
من العقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او  
معقولة وان كان ما يصدق عليه الماهية من العقولات الاولى وليس البحث فيه بل في الماهية غرض  
العارض فان كون الانسان ماهية امر زائد على حقيقة الانسانية **قال** والكلية والجزئية **اقول**  
هذان ايضا من العقولات الثانية العارضة للعقولات الاولى فان الماهية من حيث هي وان كانت  
لا تخلو عنهما الا انها مغايرة لهما وهما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فان الانسانية لو  
كانت لازمة لكلية لم يصدق جزئية وبالعكس فان الانسانية ليست من حيث هي كلية ولا جزئية بل انما  
يصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد متوهمة او متحققة والجزئية انما يصدق  
عليها عند اعتبار امور اخو مخصوصة لتلك الحقيقة ببعض الافراد فهما من العقولات الثانية **قال**  
والذاتية والعرضية **اقول** هذان ايضا من العقولات الثانية العارضة للعقولات الاولى  
فانه ليس في الاعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تاصل في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضيا لغيره  
فهما اعتباران عقليان عارضان لماهيات متحققة في انفسها فهي من العقولات الثانية **قال**  
والجنسية والفصلية والنوعية **اقول** هذه ايضا امور اعتبارية عقلية صرفة من العقولات  
الثانية العارضة للعقولات الاولى فان كون الانسان نوعا امر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها



واللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعد العدم

بان يتمثل في  
الذهن ويرفع  
وهو ثابت باعتبار  
قسم باعتبار  
ولا يصح الحكم  
عليه من حيث هو  
ليس بثابت  
ولا تناقض  
ولذا يقسم لوجود  
الى ثابت في  
الذهن وغير  
ثابت فيه يحكم  
بينهما بالتمايز  
وهو لا يستدعي  
الهوية لكل من  
المتمايزين ولو  
فرض له هوية  
لكان حكمها  
حكم الثابت

والا لا منع صدق الانسانية على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلا امر عارض له مغاير لحقيقته و  
كذلك الانسانية للناطق وهذا كله ظاهر **السابعة والثلاثون** في تصور العدم  
**قال** وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه **اقول** للعقل ان يحكم بالمتناقضة  
بين السلب والاثبات فلا بد وان يعتبرهما معالان التناقض من قبيل النسبة والاضافات لا يمكن تصو  
الابعد تصور معروضه فيكم من متصور السلب ولا يجازي ولا استالة في اجزاءها في الذهن دفعة  
لان التناقض ليس بالقياس الى الذهن بل بالقياس الى ما تقابل امر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بانه  
ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة اخرى فيحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على  
احدهما بمقابلة الاخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احدهما استندت الى  
الخارج دون الاخرى وقد يتصور الذهن صورة ما او يتصور سلبها لانه متميز على ما تقدم ويحكم على  
الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل باعتبار الذي في كونه **قال** وان يتصور  
عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعد العدم بان يتمثل في الذهن ويرفع وهو ثابت باعتبار قسم باعتبار  
ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض **اقول** الذهن يمكن ان يتصور جميع المعقولات  
وجودية كانت او عدمية ويمكن ان يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المطلق ويمكن ان يقبسه  
الى جميع الماهيات فيمكن ان يلحظ باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه وكذلك يمكن ان يلحظ  
نفس العدم بمعنى ان الذهن يتمثل للعد صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون  
ثابتا باعتبار تصوره لان رفع الثبوت شامل للثبوت الخارجي والذهني يتصور لما ليس بثابت ولا  
متصور اصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسم لطلق الثابت باعتبار انه سلب ولا استبعاد في  
ذلك فانا نقول لوجود اما ثابت في الذهن وغير ثابت في الذهن فالأ وجود قسم للوجود ومن حيث  
انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس  
بثابت ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين **قال** ولذا يقسم الوجود الى ثابت في الذهن  
وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان  
حكمها حكم الثابت **اقول** هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء وبيان اننا  
نحكم بقسمة الوجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بامتياز احدهما عن الاخر ومقابلته له  
والحكم على شئ يستدعي تصوره وثبوت في الذهن فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه  
فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبار ان على ما حققناه فان ما ليس بثابت في الذهن ثابت



واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب لتطابق في صحته والا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس

الامر لا مكان

تصور الكواذب

فيه من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن لا يقال امتيازا لشيئين  
عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة طوية الاخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان  
العدم مما زاد عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون  
رفع هوية عدم قسما او ردم وقسما منه وهذا محال لا نأقول لان وجوب الهوية لكل من المتمايزين فانما  
نحكمه بامتياز الهوية عن اللاهوية فليس اللاهوية هوية سلمنا بثبوت الهوية لكل من المتمايزين لكن  
هوية العدم اخلة باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبارها فرض انها لاهوية يكون مقابلة للهوية  
وقسما لها ولا امتناع في كون الشئ قسما من الشئ وقسما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب

**الثبوت قال** واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب لتطابق في صحته والا فلا ويكون  
صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الامر لا كما تصور الكواذب **اقول** الاحكام الذهنية قد تؤخذ  
بالقياس الى ما في الخارج وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية بمثلها  
كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان يكون مطابقا لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحا  
والا لكان باطلا وان حكم على الاشياء الخارجية بامور معقولة كقولنا الانسان ممكن او حكم  
على الامور الذهنية باحكام ذهنية كتولنا الامكان مقابل لامتناع لم يجب مطابقا لما في الخارج  
اذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلا ولا في الخارج انسان ممكن اذا تقرر هذا فنقول الحكم  
الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس مأخوذا  
بالقياس الى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لان الذهن قد يتصور الكواذب فانما قد تصور  
كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صدقا لحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم  
بوجوب الانسان صادقا لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقته لما  
في نفس الامر وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه جرت هذه النكتة وسألت عن معنى قولهم  
ان الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الامر والمعقول من نفس الامر  
انما الثبوت الذهني والخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال له المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل  
صورة او حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب  
فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا  
على ثبوتها بالفرق بين النسيان والسهو فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وادسا  
في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا ياتي في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب لذهنها



ثم العدم والوجود قد يحملان وقد يرتبط بها المحولات والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهه لا تح

قد تكون احدها  
وقد تكون ثالثا  
والتغاير لا يستدعي  
قيام احدهما  
بالآخر ولا اعتبار  
عدم الثبات  
لواستدعاه  
وابتات الوجود  
للماهية لا يستدعي  
وجودها اولا

هو زوال الاستعداد في باب التصورات والتصدقات وهاتان الحالتان قد افترضنا  
في الاحكام الكاذبة قلمييات فيه بمنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وانما انجر الكلام اليه وهو بحث  
شريف لا يوجد في الكتب **المسئلة الثامنة والثلاثون** كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات  
**قال** ثم العدم والوجود قد يحملان يرتبط بها المحولات **اقول** الوجود والعدم يحملان على الماهيات  
كما نقول الانسان موجود والا انسان معدوم وقد يجعلان رابطة كقولنا الانسان يوجد كاتبا والاشنان  
يعدم عنه الكتابات فهذه المحول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان احدهما رابطة الثبوت والوصل  
والاخرى رابطة السلب **الفصل قال** والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهه  
الاتحاد قد تكون احدها وقد تكون ثالثا **اقول** لما ذكرنا الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان  
رابطتين بين الموضوع والمحول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره انا اذا حملنا وصفا على موصوف فلستنا نعني به  
ان ذات الموضوع هي ذات المحول بعينها فانه لا يبقى حمل ولا وضع الا في الفاظ المترادفة وهو باطل لان قولنا  
الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا نعني به ان ذات الموضوع مباينة  
لذات المحول فان الشئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل احدهما على الاخر بل نعني به ان المحول  
والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه وانا اذا قلنا الضاحك كاتب عنينا به ان الشئ الذي  
يقال له الضاحك هو الشئ الذي يقال له الكاتب فجمة الاتحاد هي الشئ وجهه التغاير هي الضحك و  
الكتابة اذا عرفت هذا فاعلم ان جهة الاتحاد قد تكون امرا مغايرا للموضوع والمحول كما في هذا المثال  
فان الشئ الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحول وقد تكون احدهما  
كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان **قال** والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار  
عدم القيام لواستدعاه **اقول** لما ذكرنا المحول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق  
التغاير فصدق التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر قيام العرض بجله فانا نقول الانسان حيوان وليست  
الحيوانية قائمة بالانسانية ثم لو فرضنا ان التغاير مع الحمل يقتضي قيام احدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون  
المحول قائما بالموضوع كون الموضوع في نفسه ما خذ ابا اعتبارا لقيام فانه حينئذ اعتبارا زائدا على فضل المحول  
والموضوع لا يستدعي بجزء القيام **قال** وابتات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا **اقول**  
ان الحكماء اطلقوا على ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وقد اورد على هذا ان الوجود  
ثابت للماهية فيجب ان تكون الماهية ثابتة اولا حتى يتحقق لها ثبوت اخر ويتسلسل والجواب ما تقدم  
فيما حققناه اولا من ان الوجود ليس عرضا للماهيات عرض التواد للمحل بل زيادته انما هو في التصور والتعقل



وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا وحمل

والوضع من  
المعقولات الثابتة  
يقال بالتشكيك  
وليس الموصوفة  
بثبوتها والا  
تسلسل ثم  
الوجود قد يكون  
بالذات وقد  
يكون بالعرض  
واما الوجود في  
الكتابة والتباعد  
فجازي والمعد  
لا يعاد لامتناع  
الاشارة

لا في الوجود الخارجي قال وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن  
وان كان لازما لكنه ليس شرطا اقول سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي ان يكون الماهية متميزة عن  
غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس  
الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية لا بمعنى ان يكون الماهية متحققة ويثبت لها التثني لا يقال  
المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت لا نفي نقول انا لا نزيد بذلك انه مسلوب  
عند الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو  
الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او بغيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة او غيرها  
قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليس الموصوفة بثبوتها والا تسلسل  
اقول حمل والوضع من الامور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان  
والكتابة واما صدق الكاتب على الانسان فهو امر عقلي ولهذا حكمنا بان الحمل والوضع من المعقولات  
الثانية ويقالان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للحمل والى من البعض الاخر وكذا الوضع واذا  
قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفة امر اعتباري ذهني لا خارجي  
حقيقي لان الموصوفة لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت خارجية لكانت  
موصوفا قائما بالحمل فاصاف محلها بها يستدعي موصوفة اخرى وينتقل الكلام اليها ويتسلسل  
المسئلة التاسعة والثلاثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض قال  
ثم الوجود يكون بالذات وقد يكون بالعرض اقول الوجود اما ان يكون له حصول مستقل في الاعيان  
او لا يكون والاول هو الموجود بالذات سواء كان جوهر او عرضا فان العرض وان كان يوجد لا يحل  
لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو بغير وجود المحل اذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد  
ذلك العرض فيك الجسم اذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كاعدام الملكات  
والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان بالعرض قال  
واما الوجود في الكتابة والعبارة فجازي اقول للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الالفاظان وقد  
سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهني يدل على ما في العين والعبارة تدل على  
الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودان الاولان حقيقيان والباقيان مجازيان اذ لا  
يحكم العقل بات شيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دلنا عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود  
فيهما المسئلة الاربعون في ان المعد لا يعاد قال والمعد ولا يعاد لامتناع الاشارة

جاء في المتن

جاء في المتن



اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تحليل العدم بين الشئ ونفسه ولم يبق بينه وبين المبتداء وصدا المتقابل

عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان والحكم بامتناع العود لا ملازم للماهية وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورة وردت على الوجود من حيث

اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود **اقول** ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين الى ان المعدوم لا يعاد وذهب آخرون منهم الى انه يمكن ان يعاد والحق الاول واستدل المعص عليه بوجه الاول ان المعدوم لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح ان يحكم عليه بحكم ما من الاحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينتقص بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقيق ههنا ان الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي **قال** ولو اعيد تحليل العدم بين الشئ ونفسه **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره ان الشئ بعد عدمه نفى محض وعدم صرف واعادته انما يكون بوجود معين الذي هو المبتداء بعينه في الحقيقة فيلزم تحليل العدم بين الشئ ونفسه وتحلل النفي بين الشئ الواحد ونفسه غير معقول **قال** ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتداء فانا اذا فرضنا سوادين احدهما معاد والاخر مبتداء وجدا معا لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غيره ذلك من المميزات الا ان احدهما كان موجودا ثم عدمه والاخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لا متنا تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها باثباتها هي حالة العدم واذ لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما اولى من الاخر بالاعادة والابتداء **قال** وصدق المتقابلان عليه دفعة **اقول** هذا وجه رابع وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشئ الواحد دفعة واحدة والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو اعيد لا يعدم مع جميع مشخصاته ومن بعض مشخصات الزمان فيلزم جواز الاعادة على الزمان فيكون المبتداء معاد وهو محال لانهما متقابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة **قال** ويلزم التسلسل في الزمان **اقول** هذا دليل على امتناع اعادة الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان لكان وجوده ثانيا مغايرا لوجوده اولا والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعديّة لا غير فيكون للزمان زمان اخر يوجد فيه تارة ويعدم اخرى ذلك يستلزم التسلسل **قال** والحكم بامتناع العود لا ملازم للماهية **اقول** هذا جواب عن استدلال من ذهب الى امكان اعادة المعدوم وتقرير الدليل ان الشئ بعد العدم ان استحال وجوده لما هيته او لشيئ من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتداء وان كان لا صغيرة لازم بل لعارض فبعد زوال ذلك العارض يزول الامتناع وتقرير الجواب ان الشئ بعد العدم ممتنع الوجود المقتد ببعديّة العدم وذلك لا امتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود **المسئلة الحادية والاربعون** في قسمة الموجود الى الواجب والممكن **قال** وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورة وردت على الوجود من حيث

الموجود في نفسه لا في غيره



هو قابل للتقييد وعدمه والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان

قد يكون الـ  
في العقل  
وقد يكون  
معقولا باعتبار  
ذاته  
تبيين الحكم

هو قابل للتقييد وعدمه **أقول** العقل يحكم حكما ضروريا بان الوجود اما ان يكون مستغنيا عن غيره او يكون محتاجا والاقل واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها الى برهان وليست القسمة واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فان الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم الى متباينين هما غير ذلك الشيء واذا عتبرت قسمة فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تحويز التقييد وينقسم فيضاف الى مفهومه مفهوم ما لا يؤخذ مع مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات فتما **المسئلة الثانية والاربعون** في البحث عن الامكان **قال** والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود **أقول** الذهن اذا حكم بامر على امر فقد يلاحظ الوجود والعدم للحكم عليه وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما وقد لا يلاحظ احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن اذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعرفان لا يحكم عليه باعتبار كونه موجودا لا تترك ذلك الاعتبار يكون واجبا ولا باعتبار كونه معدوما فانه بذلك الاعتبار يكون مستغنا وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم ولهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يقول به قوم ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا استحال الحكم عليه بالامكان لان الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا منع حصول العدم امتنع حصول مكان الوجود والعدم وان كان معدوما استحال عليه قبول الوجود لما تقدم واذا استحال بجماعة الامكان لوصف الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما فاستحال الحكم على الماهية بالامكان وذلك لان القسمة في قوالم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بخاصة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يحكم عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم ويعوده قسم اخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما وقوالم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم لانها حالان يحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها مع الغير فانها يقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحول **قال** ثم الامكان قد يكون الـ في العقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته **أقول** كون الشيء معقولا بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه الـ للعقل ولا ينظر فيه حيث ينظر فيها هو الـ لعقله بل انما ينظر فيه مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول تلك الصورة



وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفا:

التصديق لخصاً  
المصور غير  
قادم والمؤثر  
عقل

هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولة فنظور اليها لا اله في النظر الى غيرها وجدها  
 عرضاً موجوداً في محل هو عقله اذا ثبت هذا فنقول الامكان قد يكون اله للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان  
 وجوده على اي انحاء العرض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجوداً او معدوماً او جوهرًا او عرضاً  
 او واجباً او ممكناً ثم اذا نظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته لم يكن بذلك الا عتبار  
 امكانا الشئ بل كان عرضاً في محل هو العقل وممكناً في ذاته ووجوده غيرها هيته فلا مكان من حيث هو امكان  
 لا يوصف بكونه موجوداً او غير موجود او ممكن او غير ممكن واذا وصف بشئ من ذلك لا يكون حينئذ  
 امكاناً بل يكون له امكان اخر يعتبر العقل والامكان امر عقلي فهما يعتبر العقل للامكان ماهية  
 ووجوداً حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعيان  
 العقلية من الوجوب في الشئ والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات **قال** وحكم الذهن على  
 الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل **اقول** قد تقدم مواضع اعتبار  
 المطابقة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقاً لما في العقل لانه اعتبار عقلي على  
 ما تقدم **المسئلة الثالثة والرابعة** في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضرورة **قال**  
 والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخصاً التصور غير قادم **اقول** كل عاقل اذا تصور الممكن  
 ما هو والاحتياج الى المؤثر حكم بنسبة احدهما الى الآخر كما ضرورياً لا يحتاج معه الى برهان وخفاء هذا  
 التصديق عند بعض العقلاء لا يقدر في ضروريته لان الخفاء في هذا الحكم يستند الى خفاء التصور لا الخفاء  
 في نفسه ولهذا اذا مثل للشك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كقول المنزلي  
 وانما كما يستحيل ترجيح احد الكفتين على الاخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة الى  
 المؤثر **قال** والمؤثرية اعتبار عقلي **اقول** هذا جواب عن سؤال اورده بعض المغالطين على  
 احتياج الممكن الى المؤثر وتقرير السؤال ان الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفاً  
 محتاجاً الى الموصوف ممكناً محتاجاً الى المؤثر في ذلك الاثر فانه كانت وصفاً بثبوتها في الذهن من غير  
 مطابقة الخارج لزم الجهل لانها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشئ بغيره وان كانت بمطابقة  
 الخارج او كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والاولاها نسبة بينهما الزم التسلسل وهو محال وبتقدير  
 تسليمه فهو غير معقول لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا اموراً متتالية الى غير انتهائية وذلك يستدعي  
 كون كل واحد منها متلو ابصاراً وما يكون متلو ابصاراً لو لم يكن بينهما وبين متلوه غير لكن ذلك محال  
 لان تاثير المتلو في المتالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لانها تقبض

خبر الخفاء  
الى العقل

والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وتأثيره في الماهية ويلحقه وجوب لاحق

الامثلية المحولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم وتقضي عدم ثبوت فالمؤثرية بثبوتها وتقدير  
الجواب ان المؤثرية ارضائية تثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت  
اثر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مطابقتها للخارج لا يقتضي كونها جملانا لان الجمل يلزم  
لو حكم بثبوتها في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قيامها  
بغير فحواه ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل  
الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل **قال** والمؤثر يؤثر في الاثر

لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر لهم وتقدير السؤال ان  
المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجوده او حال عدمه والقسمان بالمالان فالثاني باطل اما بطلان الاول  
فلاستلزامه تحصيل الحاصل واما بطلان الثاني فلان حال عدمه لا اثر فلا تأثير لان الثاني ان  
كان عين حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تأثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالقوله في الاول وتقدير  
الجواب ان نقول اذا اردت بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان  
وجود الاثر لان العلة مع المعلول تكون بهذا الصفة وان اردت به مقارنة المؤثر للاثر المقارنة الذاتية  
فذلك مستحيل واما يؤثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **قال** وتأثيره في الماهية ويلحقه

وجوب لاحق **اقول** هذا جواب عن سؤال ثالث لهم وتقديره ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود  
او في اقسام الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالثاني باطل اما الاول فلان كل ما بالغير يرتفع  
بانقاعه لكن ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماهية محال لان موضوع القضية يجب ان يتحقق حال  
ثبوت محمولها ولا يتحقق الماهية حال الحكم بعدم واما الثاني فلانه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع  
المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال واما الثالث فلان الموصوفة ليست ثبوتية والا لزم التسلسل فلا يكون  
اثر اسلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها او في وجودها او في اقسام ماهيتها بوجودها ويعود المحال وتقدير  
ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوبها لاحقا بسبب الفرض مترتبة على الفرض  
ومع ذلك الوجوب يمنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون ايجابا لما فرض موجودا اما قبل فرضه ماهية فيمكن ان  
يوجد لها المؤثر على سبيل الوجوب يكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده والفرق بين الوجودين ظاهر  
ذكر في المنطق والقاطعه هنا نشاء من قبل اشتراك لفظ الوجوب للدلالة على المعنيين بالشركة اللفظية  
وقولنا عدم الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك  
محلا لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجي لان الوضع والحمل من ثواني المعقولات على ما مر



وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث

ولهذا جاز  
استناد القديم  
الممكن الى المؤثر  
الموجب لو امكن  
ولا يمكن استناد  
الى المختار

محتاج الى المؤثر  
محتاج الى المؤثر

ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجد ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفة الماهية بالوجود لان ذلك امر ضا في يحصل بعد انضافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من الحال **قال** وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان الممكن لو افتقر في طرف الوجود الى المؤثر لا افتقر في طرف عدمه لتساويهما بالنسبة اليه والثالي باطل لان المؤثر لا بد له من اثر وعدمه تفي محض فيستحيل استناده الى المؤثر ولا نه نفى محض ولا قعدة فيه ولا امتياز وتقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي ليس نفيا محضا بل هو عدم ملكة وتساوي طرف وجوده وعدمه انما يكون في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجودا في الخارج اما في عدمه فلا يكون الا عقليا وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولا امتياز من عدم المعلول في العقل يجوز ان يعلل هذا عدمه بذلك لعدم في العقل **المسئلة الرابعة والاربعون** في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر **قال** والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته **اقول** ذهب جمهور المحكمات والمناخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالحمله كل من قال بان الامكان علة تامه في احتياج الاثر الى المؤثر حكم بان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة انما هي الامكان وهو لا زعم للماهية ضرورة في اللزوم في ابد محتاجة الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول **قال** والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث **اقول** لما حكم باحتياج الممكن الباقي الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وان الصادق عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان الشهادة دخلت على الغائين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصله وهو محال لان تحصيل الحاصل محال او في مرجهيد فيكون المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تأثير ولا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لو هننا والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وتأثيره بعد الاحداث في مرجهيد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في مرجهيد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا **قال** ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي اذا ثبت انه محتاج الى المؤثر ثبت جوازا استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب واما استناده الى المختار فغير ممكن لان المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم لان القصد

ولا قديم سوى الله تعالى كإياته ولا يفتر الحوادث إلى المدة والمادة والآلزم التسلسل

إلى تحصيل المحاصل محال وكل معدوم يجده فهو حادث **المسئلة الخامسة** ولا ريب عن  
 في قديم ثان **قال** ولا قديم سوى الله تعالى كإياته **أقول** قد خالف في هذا جماعة كثير أمّا  
 الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم وأمّا المتكلمون والأشاعرة أثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الأزل  
 كالقدرة والعلم والحيوة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي وأبوهاشم أثبت أحوالاً  
 خمساً فاته علل القادرية والعالمية والحيية والوجودية بحالة خامسة هي الإلهية وأمّا الجرنانيون  
 فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنيان حيّان فاعلان هما الباري تعالى والنفس واحد منفعل غير حيوي  
 واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الذهر والخلا أمّا قدمه تعالى فظاهر وأمّا النفس الحيوي  
 فلا استحالة تركيبها عن المادة وكل حادث مركب وأمّا الزمان فلا استحالة التسلسل اللازم على تقدير  
 عدمه وأمّا الخلاء فرفع غير معقول واختار ابن زكريا الرازي الطبيب هذا المذهب صنف كتاباً موسوماً  
 بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لأن كل ما سوى الله تعالى ممكن كل ممكن حادث وإياته  
 تقريرها **المسئلة السادسة** ولا ريب عن **أقول** وجود المادة والمدة للحادث **قال**  
 ولا يفتر الحوادث إلى المدة والمادة والآلزم التسلسل **أقول** ذهبت الفلاسفة إلى أن كل حادث  
 مسبوق بمادة ومدة لأن كل حادث ممكن فامكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس  
 المعدوم لا تنفائه فهو يتوّن في المادة ولأن كل حادث يسبقه عدمه سبقاً لا يجامع المتأخر فالسبق  
 بالزمان يستدعي بثوته وهذان الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل لأن المادة ممكنة  
 فحل أمكانها مغاير لها فيكون لها مادة أخرى على أنّا قد بينّا أن الامكان عدمي لا أنه لو كان ثبوتياً  
 لكان ممكناً فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم أجزاءه بعضها على بعض هذا النوع من  
 التقدم فيكون الزمان زمان هذا خلف أجابوا عن الأول بأن الامكان لفظ مشترك بين معنيين الأول  
 ما بقا بل الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب الممتنع من المتصورات ولا يلزم من  
 اتصافها ماهية بها كونهما مادية والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من أنواع جنس وكيف  
 وإذا كان موجوداً أو عرضاً وغير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج إلى محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة  
 وعن الثاني أن القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان لذاته فلا يفتر إلى زمان آخر قلنا أمّا الأول فباطل  
 لأن ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل وأمّا الثاني فكذلك لأن  
 أجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على بعض لذاتها وينأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفة باختلاف  
 فكان الزمان مركباً من الألفات وهو عندكم باطل **المسئلة السابعة** ولا ريب عن

حجج في قديم

حجج في المادة



والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ولا ستناده اليه الفصل الثاني في الماهية ولواحقها ومشتقة عما هو هو

ما به يجاب  
عن السؤال بما  
جاءه من جواب

في ان القديم لا يجوز عليه العدم قال لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ولا ستناذ اليه اقول القول ان كان عدما  
جاء عليه لعدم كعدم العالم وان كان العدم لا يستقيم قديما وان كان وجود استحالة عدمه لانه ان يكون واجب  
الوجود فيستحيل عدمه او ممكن الوجود فهو ضرورة لا يجوز ان يكون متخارا لان كل اثر لاختار حادث فيكون موجبا فان كان  
واجبا استحالة عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا تسلسل قال الفصل الثاني في الماهية ولواحقها

مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليهما  
مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات اقول في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها  
في مسایل المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي اقطة مأخوذة عما هو وهو  
ما به يجاب عن السؤال بما هو فالتك اذا قلت ما هو الانسان فقلت من حيث حقيقة ماهيته فاذا قلت  
حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما تطلق في الغالب من  
الاستعمال على الامر المعقول واذا لمخاطم ذلك لوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات  
من المعقولات لثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان لناطق معروضة

عن السؤال بما  
جاءه من جواب

عن السؤال بما  
جاءه من جواب

عن السؤال بما  
جاءه من جواب

عن السؤال بما  
جاءه من جواب

عن السؤال بما  
جاءه من جواب

عن السؤال بما  
جاءه من جواب

عن السؤال بما  
جاءه من جواب

عن السؤال بما  
جاءه من جواب

عن السؤال بما  
جاءه من جواب

عن السؤال بما  
جاءه من جواب

لكونها ماهية وذاتا وحقيقة وهذه عوارض لها قال وحقيقة كل شئ مغايرة لما يعرض لها من الاعيان  
والا لما تنصل على ما ينافيها اقول كل شئ فان الحقيقة هوها هو فالانسانية من حيث هي الانسانية ماهية وهي مغايرة  
لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الانسانية من حيث هي انسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة  
والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة لها لان الوحدة مثلا لو دخلت في مفهوم الانسانية  
لم يصح الانسانية على ما ينافي الوحدة لكنها يصح عليه لصدقها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة بالوجود والعدم  
الكلية والجزئية وغيرها فهي اذ مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول الماد للصو المختلفة والاعراض المتضادة قال  
وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده اقول اذا اخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلا

صادت واحدة واذا اخذت مع قيد الكثرة صادت كثيرة فالواحدة امر مضموم اليها مغاير لما يصيرها  
الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الاخر فان الانسان الواحد مقابل الانسان  
الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها قال وهي من حيث هي ليست الا هي لو سئل  
بطرفا لتقيض الجواب لتب لكل شئ قبل الحيثية لا بعدها اقول الانسانية من حيث هي  
ليست الا الانسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم اذا عرفت  
هذا فاذا سئلنا عن الانسان بطرفا لتقيض فقبل مثلا هل الانسان بالف ام ليس كان الجواب انما بالسلب  
على ان يكون قبل من حيث لا بعد من حيث فتقول الانسان ليس من حيث هو انسان الفاء ولا شئ من







ضرورة ووصفها اعتبارا فيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارها بما مضى

وكما يتحقق  
الحاجة في المركب  
فكذا في البسيط  
وهما قد يقومان  
بأنفسهما وقد  
يفتقران إلى  
المحل

ضرورة أقول الماهية إما أن يكون لها جزء تقوم منه ومن غيره وإما أن لا تكون كذلك والاول  
هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذا ان  
القسمان موجودان بالضرورة فاما فلم قطعاً وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من  
الحقايق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود اجزائه فالبسيط موجود بالضرورة **قال** ووصفها  
اعتبارا فيان متضايقان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارها بما مضى أقول  
يعني ان وصف البساطة والتكيب اعتبارا فيان عقليان عارضان لغيرها من الماهيات اذ لا موجود  
هو بسيط او مركب محض فالبساطة والتكيب لا يعقلان الا عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا  
موجودين يلزم التسلسل اذ عرفت هذا فانهما متضايقان اذ لا يصدق على شيء انه بسيط ومركب الا  
لزم اجتماع التقضين فيرو هو محال وقد يتضايقان اعني يؤخذ البسيط ببسطا بالنسبة الى مركب مخصوص  
فيكون بساطة باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب ان كان له جزء اخر كما للمركب المخصوص ويكون المركب  
مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهذا كالحیوان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان  
على معنى انه جزء منه فيكون بسيطا منه واذا اخذنا باعتبار التضائف تعاكسا مع اعتبارها الاول  
اعني الحقيقي عموما وخصوصا وذلك لانهما بالمعنى الحقيقي متضايقان لان البسيط لا يصدق عليه انه  
مركب بذلك المعنى واذا اخذنا بالمعنى الاضافة جوزنا ان يكون البسيط مركبا لا بساطة ليست باعتبار  
تفسير بل باعتبار كونه جزءا من غيره واذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان اعم من البسيط بالمعنى  
الاول فيكون المركب بهذا المعنى اخص منه بالمعنى الاول فقد تعاكسا اعني البسيط والمركب في العموم والخصوص  
باختلاف الاعتبار الحقيقي **قال** وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط **أقول** الحاجة  
نعرض للبسيط والمركب معا فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه محتاج الى السبب  
فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما وقد منع بعض الناس احتياج البسيط الى المؤثر لان علّة الحاجة انما هي  
الامكان وهو امر نسبي انما يعرض للمنتسبين فاما يتحقق الاثنية لم يتحقق الحاجة ولا اثنيّة في  
البسيط فلا احتياج له والجواب ان الامكان امر عقلي يعرض للمنتسبين عقليين هما الماهية والوجود  
ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما المؤثر في الخارج **قال** وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفقران  
الى المحل **أقول** كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائما بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون  
مفتقرا الى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران اذ عرفت هذا فالمركب من الاول لا بد ان يكون  
احد اجزائه قائما بنفسه والاخر قائما به والمركب من الثاني لا بد ان يكون جميع اجزائه محتاجا الى

والمركب انما يتركب عما يتقدم وجوده او عدما بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعثا بالذهن

بين وباعثا  
الخارج غنى  
وليس يتجمل رفعه  
عما هو ذاتي  
له فيحصل خواص  
ثلاث واحدة  
متعاكسة و  
اثنان اعم  
ولا بد من حاجة  
ما لبعض الاجزاء  
الى البعض ولا  
يمكن شمولها  
باعتبار واحد

المحل اما حل فيه المركب والبعض اليه والباقي الى ذلك البعض **قال** والمركب انما يتركب عما يتقدم وجوده او عدما بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعثا بالذهن بين وباعثا بالخارج غنى وليس يتجمل رفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلاث واحدة متعاكسة واثنان اعم **اقول** المركب هو الذي يلبث ما هيته عن عدة امور فبالضرورة يكون تحققه متوقفا على تحقق تلك الامور والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الامور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرفا لوجود ثم اذا عدم احدها لم يلبث تلك الامور فلا يحصل الماهية فيكون عدم اي جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعاول وكل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرفا لعدم ايضا فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدم وجوده او عدما بالقياس الى الذهن والخارج اذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولنا نقول انه يكون مستغنيا عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل ذلك لان المتقدم لا يعقل احتياجه الى علة متأخرة عن المتأخر عنه بل ولا حاجة عن علة المركب فان علة كل جزء داخل في علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغنى عن السبب وهذه الخاصية اعني التقدم اخص من الخاصية الثانية اعني الاستغناء عن السبب الجديد لان الاولى هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنيا عن السبب الجديد كونه جزءا فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلاث الاولى وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه الثانية استغناءه عن السبب الجديد الثالثة امتناع رفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصتان اضافيتان اعم منه لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك **المسئلة الرابعة في احكام الجزء قال** ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد **اقول** كل مركب على الاطلاق فانه مركب عن جزئين فصاعدا ولا بد من ان يكون لاحد الاجزاء حاجة الى جزء اخر مغاير له فانه لو استغنى كل جزء عن باقي الاجزاء لم يحصل فيها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة فلا بد في كل مركب على الاطلاق من حاجة لبعض اجزائه الى بعض ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصورة لا غير كالهئية الاجتماعية في العسكر والبلدة في الثبوت والعشرية في العدد والمعجون عن اجتماع الادوية

الحكم  
فيما يحتاج



وهي قد تميز في الخارج وقد تميز في الذهن واذا اعتبر عرض العموم وتضافه فقد تبين وقد تتداخل وقد تؤخذوا

وقد تؤخذ  
محمولة

وقد يكون هو الجزء المادي كالمهيولى في الجسم لا يمكن شمول الحاجة بان يكون الجزء المادي محتاجا الى الصورة والصورة محتاجا الى المادي اذا اخذت الحاجة باعتبار واحد لا تزيل من الدور المحال وقد يشتمل الحاجة للجزئين معالا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها الى الصورة والصورة المحتاجة في تشخصها الى المادة **قال** وهي قد تميز في الخارج وقد تميز في الذهن **اقول** اجزاء الماهية لا بد وان يكون تمايزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كما متياز النفس والبدن الذين هما جزأ الانسان وقد يكون ذهنيًا كما متياز جنس السواد عن فصله فانه لو كان خارجيًا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسًا او لا والاوّل باطل لانه ان ماثل السواد استحال جعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم كون الشيء مقوما لنفسه وان خالفه فاذا انضاف الفصل الى الجنس فاما ان لا يحدث ماهية اخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف ويحدث ماهية اخرى فلا يكون الاحساس لمحسوس واحد بل لمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لانه اذا لم يحصل عند الاجتماع هيئة اخرى كان السواد غير محسوس وان حدث كان السواد هو الحادث هو معلول الجزئين وهو خارج عنهما فيكون التركيب في قابل السواد او فاعله لا فيه هذا خلف **قال** واذا اعتبر عرض العموم وتضافه فقد تبين وقد تتداخل **اقول** هذه القسمة باعتبار عرض العموم وتضافه اعني لخصوص الاجزاء فان اذا اعتبرنا عرضها للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض فتسمى المتداخلة او لا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقا اما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ويضافه الفصل وصفته له كالموجود المقول على المقولات العشر ومقوما للخاص كالنوع الاخير المقوم لخواص المطلقة وقد يكون مضافا كالحيون والابيض والمتباينة ما يتركب عن الشيء واحد علله او معلولاته او غيرهما اما بعضها وجودي وبعضها عددي كالاول وكلها وجودية حقيقية متشابهة كالاحاد في العدد او مختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة في العدالة او محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في البسقة وبعضها اضافي كالسرير والمعتبر في تحقيقه نوع نسبة او كلها كذلك كالاقرب والا بعد فهذه اصناف المركبات **قال** وقد تؤخذ مواد او قد تؤخذ محمولة **اقول** اجزاء الماهية قد ينظر اليها باعتبار كونها مواد فتكونا اجزاء حقيقية ولا تحمل على المركب هل هو هو لا استحالة كون الكل هو الجزء وقد ينظر اليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بسترها لا شيء على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع

فيعرض لها الجنسية والفصلية وجعلها واحداً والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة ومالا

جنس له فلا  
فصل له وكل  
فصل تام فهو  
واحد

الركب منه ومن غيره وان اخذ هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولا **قال** فيعرض لها الجنسية  
والفصلية **اقول** اذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية حصلت الجنسية والفصلية لان الجنس هو الجزء  
المشترك والفصل هو الجزء المتميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعاً فاذا اخذنا الجزء محمولا حصلت الجنسية  
اعني مقولية ذلك الجزء على كثير من الفصلية اعني تميز الجنسية فجزء الماهية اما جنس او فصل والجنس  
هو الكل المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو الفصل هو المقول على الشئ في جواب  
اى شئ هو في جوهره **قال** وجعلها واحداً **اقول** يعنى به جعل الجنس والفصل ولم يكونا  
مذكورين صريحا بل اعاد الضمير اليها لكونها في حكم المصريح بها وانما كان جعلها واحداً لان الفاعل  
يفعل حيوانا مطلقا ثم يميز بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بعينه هو جعل  
الناطق واعتبر هذا في اللونية فانها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد فيوجد السواد  
لا بها هذا خلفا وفي محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لونا هو بعينه جعله  
سوادا **قال** والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة **اقول** الجنس اذا نسب  
مع فصله الى المادة والصورة وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا  
الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لان الفصل نسبة الى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم الى  
النوع اعني الجنس المقيد بالفصل وهو التقويد الى حصص النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لان  
الشيخ ابا علي ادعى ان الفصل علة لخصص النوع من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الاجزاء  
الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب ان كان هو الفصل كان الجنس مساويا  
للفصل ويلزم وجود الفصل ينما يوجد الجنس لانه علة ولا يكون الجنس اعم هذا خلف **قال** مالا  
جنس له فلا فصل له **اقول** الفصل هو الجزء المتميز للشئ عما يشاركه في الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن  
لشئ جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان الفصل هو  
المميز في الوجود وجوزوا تركيب الشئ من امرين متساويين كالجنس العالي والفصل الاخير وكل من الامر ليس  
جنسا فيكون فصلا يميز به المركب عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة لا تفتقر في  
تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض الى امر مغاير لذاتها فان كل واحد من الجزئين  
المتساويين كما يمايز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود  
لشيء غير من الاعراض الى الفصل لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلا للمركب لم يكن المركب فصلا  
لكل منهما لتساوي نسبة ونسبتهما الى الوجود **قال** وكل فصل تام فهو واحد **اقول** الفصل



ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ولا تركيب عقلي الآمنهما ويجب تناهيها وقد يكون منهما

عقلي وطبيعي  
ومنطقي كجنسهما  
ومنها عوال  
وسوافل ومتوسطات

منه ما هو تام وهو كمال الجزء المتميز ومنه غير تام وهو المميز الذي مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى عن الاخر في التميز فلا يكون فصلا ولان الفصل علة للخصّة فيلزم تعدد العلل على العلول الواحد وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعددا **قال** ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة **اقول** الجنس للماهية قد يكون واحدا كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيرا كالحوان الذي له اجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن ان تكون في مرتبة واحدة بل يجب ان تكون مترتبة في العموم والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما ان كان واحدا كان جعل الجنسين جعلاً واحداً وهو محال وان تغاير لم يكن النوع نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف **قال** ولا تركيب عقلي الآمنهما **اقول** التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خارجياً كتركيب العشرة من الاحاد والتركيب العقلي لا يكون الا من الجنس والفصل لان الجزء اما ان يكون مختصاً بالمركب ومشاركاً والاول هو الفصل الاخر والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءاً منه والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون مندرجاً والاول يلزم منه ان يكون فصلاً للجنس فيكون فصلاً مطلقاً وهو المطلوب الثاني اما ان يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول جنس والثاني فصل جنس والاولم التسلسل وهو محال وقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنساً او فصلاً وهو المطلوب **قال** ويجب تناهيها **اقول** الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحوان والجمية وقد لا يترتبان والمرتبة يجب تناهيها في الطرفين لانه لو لا تنهاها لاجناس ليرتبان الفصل التي هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما **اقول** يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية مزجيت هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عددها ومنها ما هو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية مركبات هذه الثلاثة ايضا قد تحصل في الفصل وذلك كما ان جنسهما اعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكل مزجيت هو كل قد انقسم الى هذه الثلاثة كذلك هذان اعني الجنس والفصل ينقسمان اليها **قال** ومنها عوال وسوافل ومتوسطات **اقول** الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس اخر كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلاً وهو الجنس الاخير الذي لا جنس تحته كالحوان وقد يكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس وتحت جنس كالجسم والفصل ايضا قد يكون عالياً وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلاً وهو فصل النوع السافل وقد

ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل ولا يمكن اخذ الجنس

بالنسبة الى

الفصل واذا

نسبنا الى ما ايضا

اليه اعني

النوع كان

الجنس اعم و

الفصل مساويا

والشخص من

الامور الاعتبارية

فاذا نظر اليه

من حيث هو

امر عقلي وجد

مشارك لغيره

من الشخصيات

فلا يتسلسل

بل ينقطع

بما

بأنقطاع الاعتبار

اما ما به الشخص

فقد يكون نفس

الماهية فلا

يتكرر وقد يستند

الى المادة

المتخصصة

بالاعراض الخاصة

الحال فيها

يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط **قال** ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس  
فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل **اقول** من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس  
فوقه ولا تحته ويذكر في مثاله العقل بشرط ان لا يكون اجموهر جنسا وان يكون صدقه على افراده  
صدق الجنس على انواعه اذا عرفت هذا فالجنس الفصل اضافيان وكذا باقي المقولات الخمس اعني النوع  
والخاصة والعرض فان الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل مساويا وقد يجتمع الجنس  
الفصل في شيء واحد مع تقابلهما لان الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك الذي هو جنس  
للسمع والبصر وبما في الحواس فصل للحيوان بل قد يجتمع الخمسة في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان  
الجنس لشيء يستحيل ان يكون فصلا لذلك الشيء او نوعا له او خاصا او عرضا بالقياس اليه **قال**  
ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل **اقول** لا يمكن ان يؤخذ الجنس بالنسبة الى الفصل فيكون  
الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع والا لم يكن فصلا لا احتياجا الى ما يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتياج  
النوع اليه هو بعينه محتاج الى اخر فليس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما بالنسبة اليه وانما هو جنس  
باعتبار النوع **قال** واذا نسبنا الى ما ايضا فان اليه اعني النوع كان الجنس اعم والفصل مساويا  
**اقول** اذا نسبنا الجنس والفصل الى ما ايضا فان اليه اعني النوع كان الجنس اعم من المضاف اليه اعني  
النوع اوجب شركة الكثيرين المختلفين في الحقايق في الجنس دون النوع واما الفصل فانه يكون مساويا  
لنوع الذي يضاف لفصل اليه بانه فصل له ولا يجوز ان يكون اعم من النوع لاستحالة استفادة  
التمييز من الاعم **المسئلة الخامسة في الشخص قال** والشخص من الامور الاعتبارية  
فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصيات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع  
بأنقطاع الاعتبار **اقول** الشخص من ثواني المعقولات ومن الامور الاعتبارية لا من العينية والا  
لزم التسلسل ثم اذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي كان مشاركا لغيره من الشخصيات في الشخص ولا  
يتسلسل ذلك بل ينقطع بأنقطاع الاعتبار وهذا كانه جواب عن سؤال مقدد وهو ان الشخص ليس من  
الامور العينية والا لزم التسلسل لان افراد الشخصيات قد اشترك في مطلق الشخص فيحتاج الى شخص  
اخر مغاير لما وقع به الاشتراك ولا يجوز ان يكون عدمية لا فادته الامتياز ولا انه يلزم ان يكون الماهية  
الشخصية عدمية لعدم احد جزئيهما لانه هو الفصل اي الشخص والجواب انه امر اعتباري عقلي ينقطع  
بأنقطاع الاعتبار **قال** اما ما به الشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكرر وقد يستند الى المادة  
المتخصصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها **اقول** لما حقق ان الشخص من الامور الاعتبارية لا العينية



ولا يحصل الشخص بانضمام كل عقل الى مثله والتميز بغير الشخص ويجوز امتياز كل من الشئين بالآخر والمتشخص

ندلا يعتبر  
مشاركته الكل  
نديكون اضيفا  
بتميز الشخص  
لندرج تحت  
غير متميز و  
لشخص بغير  
الوحدة التي  
هي عبارة عن  
عدم الانقسام  
بهي تغاير  
الوجود لصدقه  
على الكثير من  
حيث هو كثير  
بخلاف الوحدة  
وتساوقه

بمقتضى ما تقدم

شرح في البحث عن علّة الشخص اعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة قد يكون غيرها اما الاول  
فلا يمكن ان يتكرر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة الا شخص واحد لان الماهية علّة لذلك الشخص  
فلو وجدت مع غيره انفكت العلّة عن المعول هذا خلف واما الثاني فلا بد له من مادة قابلة للتكثير  
وتلك المادة متشخصة بانضمام اعراض خاصة اليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين  
وباعتبار تشخص تلك المادة تشخص هذه الماهية الحالة فيها **قال** ولا يحصل الشخص بانضمام كل عقل  
الى مثله **أقول** اذا قيد الكل العقلي بالكل العقلي لا يحصل بجزئية فانا اذا قلنا لزيد انه انسان فغير  
شركة فاذا قلنا العالم الزاهدان فلان الذي يتكلم يوم كذا في موضع كذا المرز لا احتمال الشركة فلا يكون  
جزئيا وانما قيدنا بالعقل لانه ليس في الخارج شركة ولا كنية **قال** والتميز بغير الشخص ويجوز  
امتياز كل من الشئين بالآخر **أقول** الشخص للشيء انما هو في نفسه وامتيازها انما هو له باعتبار  
القياس الى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى متميزا يد على حقيقة مع ان تشخص  
فالتميز والشخص متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد من الشئين بصاحبه لا بامتيازها فلا دور **قال**  
والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته الكل قد يكون اضيفا فيتميز والشخص المندرج تحت غيره متميزا **أقول**  
لما ذكرنا الشخص والتميز متغايران بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما يصدق  
الاخر ويصدقان معا على شيء ثالث وكل شئين هذا شاهنا فيبينهما عموم من وجه واما صدق الشخص  
بدون التميز ففي الشخص الذي لا يعتبر مشاركته لغيره وان كان لا بد له من المشاركة في نفس الامر ولو في  
الاعراض العامة واما صدق التميز بدون الشخص ففي الكل اذا كان جزئيا لاضيفا يندرج تحت كلي  
اخر فانه يكون ممثلا ذاعن غيره وليس بمشخص واما صدقهما على شيء واحد ففي الشخص المندرج تحت غيره  
اذا اعتبر اندراجها فانه متشخص متميز **مسألة السادسة** في البحث عن الوحدة والكثرة  
**قال** والشخص بغير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام **أقول** الوحدة عبارة عن كون  
المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو متغاير للشخص لان الوحدة قد تصدق على الكل غير  
المتشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق الشخص عليها **قال** وهي تغاير الوجود لصدقه على  
الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه **أقول** قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارة  
عن شيء واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطأ فانه لا يلزم من الملازمة الاتحاد ثم الدليل على  
تغايرها ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه وجود وليس بواحد فالوجود غير الواحد من  
الشكل الثالث نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازم كل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها

ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ وهي الكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام

وليس الوحدة

امر عينيا بل

هي من ثواني

المعقولات وكذا

الكثرة وتقابلها

لاضافة العلية

والمعلولية و

المكيالية و

المكيالية لا

تقابل جوهر

بينهما

الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى ان الوحدة يصدر على العارض اعني الكثرة لا على ما عرضت له  
الكثرة وكذلك كل واحد هو موجود دائما في الاعيان او في الازمان فهما متلازمان **المسألة الأولى**  
**السابعة** ان الوحدة غنية عن التعريف **قال** ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ **اقول**  
الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما الى اكتساب فلا يمكن تعريفها إلا  
باعتبار اللفظ بمعنى ان تبدل لفظا بلفظ اخر اوضح منه لا انه تعريف معنوي **قال** وهي كثرة  
عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام **اقول** الوحدة والكثرة عند العقل  
والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه بالانقسام فان الوحدة اعرف عند العقل  
والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولاً ثم العقل يترع منها امراً واحداً والعقل يدرك اعم  
الامور اولاً وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل فقد ظهر ان الكثرة والوحدة متساويان  
في كون كل واحد منهما اعرف من صاحبه لكن بالانقسام فان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة اعرف  
عند العقل فقد قسم العقل والخيال وصفا لا عرفية لهما فاذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال  
عرفناها بالكثرة واذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة **المسألة الثامنة**  
في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعدان **قال** وليست الوحدة امر عينيا بل هي من ثواني المعقولات  
وكذا الكثرة **اقول** الوحدة ان كانت سلبية لم تكن سلب اي شيء كان بل سلب مقابلها اعني  
الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت لوحدة عدمها للعدم فيكون ثبوتية وان كانت وجودية كان  
بمجموع العدميات امراً وجودياً وهو محال وان كانت ثبوتية فان كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل  
وان كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فاذا ان الوحدة امر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند  
فرض عدم انقسام المحقق وهي من المعقولات الثابتة العارضة للمعقولات الاولى كذا الكثرة  
لانه لا يمكن ان يتصور وحدة او كثرة قائمة بنفسها انما تتصور عارضة لغيرها **المسألة التاسعة**  
في التقابل بين الوحدة والكثرة **قال** وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية و  
المكيالية لا لتقابل جوهر بينهما **اقول** ان الوحدة وان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة  
نفسها لكنها لا تنجام الكثرة في موضع واحد بالقياس الى شيء واحد فان موضوع الكثرة من حيث  
صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فينهما تقابل قطعا اذا عرفت هذا فنقول انك  
ستعلم ان اصناف التقابل اربعة تقابل السلب الى الجواب والعدم والملكة او التضائيف والتضام  
وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهر في اي ذاتي يستند الى ذاتها بوجه من الوجوه الاربعه لان



ثم معروضها قد يكون واحداً فلهما بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت مو

او محمولاً عارضة  
لموضوع واحد  
او بالعكس وان  
قومت  
فوحدة جنسية  
او نوعية او  
فصلية وفد  
يتغير فموضوع  
بمجرد عدم الانقسام  
لا غير وحدة  
شخصية يقول  
مطلق ولا نقطة  
ان كان له مفهوم  
زايد ذو وضع  
او مفارق وان  
لم يكن ذا وضع  
فهذا ان لم يقبل  
القسمه والا  
فهو مقدار  
او جسم بسيط  
او مركب

الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها وهما ثبوتان فليس بسلب انجاب لا عدم ومملكة ولا متضامين  
لان المقوم متقدم والمضاييف مصاحب ولا متضادين لا متناع تقوم احدا الضدين بالاخر فلم يبق  
بينهما الا تقابل عرضي هو باعتبار عرض العلية والمعلولية والمكالية والمكيلية العارضتين لها فان  
الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة فينبذهما هذا النوع من التضاييف فكان التقابل  
عرضياً لا ذاتياً **المسألة العاشرة** في اقسام الوحدة **قال** ثم معروضها قد يكون واحداً  
فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت  
كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية  
او فصلية وقد يتغير فموضوع بمجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يقول مطلق ولا نقطة ان  
كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع فهذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار  
او جسم بسيط او مركب **اقول** قلنا ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للعقول  
الاولى اذ عرفت هذا فموضوعها اعني المعروض اما ان يكون واحداً او كثيراً فان كان واحداً كانت  
جهة وحدة غير كثيرة بالضرورة لاستحالة كون الشيء الواحد واحداً وكثيراً واذا ثبت انه ذو جهتين  
فاما ان يكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة اولا فان لم يكن مقومة فاما ان يكون عارضة لها اولا  
فان لم يكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما يقول نسبة الملك الى المدينة كنسبة الرمان الى السفينة  
وكذلك حال النفس الى البدن كحال الملك الى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة بل هما نسبتان  
وحالتان فالوحدة فيهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة فاقسامها ثلاثة احدها ان يكون  
موضوعات كما يقول الانسان هو الكاتب فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية هي موضوع الثاني ان  
يكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ما هو موضوع  
لها اعني الانسان الثالث ان يكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة الوحدة  
هي صفة لهما اعني البياض واما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي جنس ان كانت مقولة  
على كثرة مختلفة بالحقايق في جواب ما هو ونوع ان كانت بالحقايق متفقة وفصل ان كانت مقولة في  
جواب ايها في جوهره وان كان موضوعهما كثيراً اعني يكون موضوع الوحدة شخصياً واحداً فاما ان يكون  
ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اعني ان يكون وجود ذلك الشخص هو انه شيء غير  
منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم اخر فان كان ذا وضع فهو  
النقطة والا فهو العقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمة وان كان الموضوع للوحدة قابلاً للقسمة فاما

وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة وهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغير اسمها بتغير

المضاف اليه

والاتحاد بحال

فالله هو يستدعي

جهتا تغاير

واتحاد على ما

سلف الوحدة

مبدأ العدد

المتقوم بها لا

غيرها اذا اضيف

اليها مثلها حصلت

الاثنية

الجزء

وهي نوع من

العدد ثم يحصل

انواع لا يتناهى

بتزايد واحد

مختلفة الحقائق

هي انواع العدد

ان يكون اجزائه متساوية لكلا اول والا اول هو المقدار ان كان بقوله لا انقسام لذاته والا فهو الجسم البسيط والثاني الاجسام المركبة **قال** وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة **اقول** الواحد من المعاني المقول على ما تحته بالتشكيك فان بعض افراده اولى من بعض الواحد باسمه فان الوحدة الحقيقية اولى بالواحد من العرضية والواحد بالشخص اولى به من الواحد بالتوابع وهو اولى به من الواحد بالجنس والوحدة من انقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر **قال** والله هو على هذا النحو **اقول** الله هو ان يكون للكثير من وجوه فقياس الله هو قياس الوحدة كما يقال الوحدة اما في وصف عرضي او ذاتي كذلك الله هو بالجملة انقسام الواحد هي انقسام الله هو ولكن مع الكثرة فلا يعرض للشخص الواحد **قال** والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغير اسمها بتغير المضاف اليه **اقول** فان الوصف العرضي وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كيفاسي مشابها وان كان في الكم سمي مساواة وان كان في الاضافة سمي مناسبة وان كان في الخاصة سمي مشاكلة وان كان في اتحاد الاطراف سمي مطابقة وان كان في اتحاد وضع الاجزاء سمي موازاة وباقي الاعراض ليس لها اسماء خاصة واما الوصف الذاتي الذي يضاف اليه الوحدة ايضا ان كان في الجنس سمي مجانسة وان كان في النوع سمي مماثلة **قال** والاتحاد بحال الله هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف **اقول** اتحاد الاثنين غير معقول لانهما بعد الاتحاد ان بقيتا اثنان وان عدما فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو اتحاد مطلقا بل معناه ان الاثنين يتحدان من وجه وتغايران من وجه يعني ان الشيء الذي يقال له احدهما يقال له الاخر **قال** والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير **اقول** هنا بحثان الاول ان الوحدة مبدأ العدد فان العدد انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك اذا عقلت وحدة عقلت اثنية ولهذا ثبتنا ايضا على انها ليست عدد الثاني ان العدد انما يتقوم بالذات لا غير فليست لعشرة متقومة بخمسة وخمسة ولا بستة واربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قوله من الوحدات التي يبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيتها فانه ليس تركيب لعشرة من الخمسين اولى من تركيبها من الستة والاربعة وغيره من انواع الاعداد التي تحتها ولا يمكن ان يكون الكل مقوما للحصول الا كقضاء بنوع واحد من التركيب الى هذا اشار ارسطو بقوله لا تحسب ان ستة ثلاثان بل ستة مرة واحد **قال** واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلف الحقائق هي انواع العدد



وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسب الوحدة

قد يعرض لها  
ومقابلها و  
ينقطع بانقطاع  
الاعتبار وقد  
يعرض لها شركة  
فتخصص بالمشهور  
وكذا المقابل

**اقول** اذا اضيف الى الوحدة **واحد** حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الاثنين ليس من العدد لان الزوج الاول لا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفرد الاول وهذا خطأ لان خواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن فاذا انضم اليها واحد اخر حصلت الثلاثة وهي نوع اخر من العدد فاذا انضم اخر حصلت الاربعة وهي نوع اخر مخالف للاول وعلى هذا كلما زاد العدد واحدا حصل نوع اخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لا اختلاف فيها في لوازمها كالانضمام والمنطقية واستباهها ولما كان لتزايد غير متناه بل كل مرتبة يرضى بها العقل يمكن ان يزيد عليها واحدا فيحصل عدد اخر مخالف لما تقدم بالنوع كانت انواع العدد غير

متناهية **قال** وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض

في العقل انضماما بحسب **اقول** كل واحد من انواع العدد امر اعتباري ليس بثابت في الاعيان في الازمان يحكم به العقل على الحقايق كافراد الانسان والفرس والحجر وغيرها اذا انضم بعض تلك الافراد الى البعض سواء اتحد بعض في الماهية او اختلف فيها بل يوجد مجرد الانضمام في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد فانه اذا انضم واحد الى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثلاثة حصلت الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثابتا في الخارج لانه لو كان كذلك لكان عرضا قايما بالمحل لاستحالة جوهرية واستقلاله في القيايم بنفسه لانه لا يعقل الا عارضا لغيره فذلك الغير اما ان يكون له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد ولا يكون فان كان الاول فذلك الوحدة ان وجدت في الاحاد لزم قيام العرض بالحال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني فالعدد اما ان يكون موجودا في كل واحد من الاجزاء وفي احدهما وعلى التقديرين يكون الواحد عددا هذا خلاف **قال** والوحدة

قد يعرض لها مقابلا لها وينقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يعرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار ويعرض الوحدة ايضا لمقابلها فيقال كثره واحدة **قال** وقد يعرض لها شركة فتخصص بالمشهور وكذا المقابل **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد يعرض لها الشركة مع غيرها من الوجودات في مفهوم عد الانقسام اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك ان اخذت لوحدات متخصصة لموضوعاتها فان وحدة زيد يشارك وحدة عمر في مفهوم كونها وحدة وحينئذ تخصص كل وحدة عن الاخرى بما يضاف اليه فان وحدة

وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل ويعرض له ما يستحيل عرضه لها من التقابل

المتنوع اسئلة

انواع الاربع

اعني السلب

الايجاب هو

راجع الى القول

والعقد العدم

والملكة وهو

الاول ماخوذا

باعتبار خصوصية

ما تقابل الضدين

وهما وجوديان

ويتعاكسان

باعتبار

هو ما قبله

في الحقيقة و

المشهورية

وتقابل

التضاييف

زيد يتخصص عن وحدة عمر وباضافتها الى زيد وزيد هو المضاف المشهور لا نه واحد بالوحدة والوحدة  
حقيقي فان الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهورى اعنى  
ذات زيد وعمر وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمر  
وكذلك مقابل الوحدة اعنى الكثرة فان عشرية الاناسى مساوية لعشرية الافراس في مفهومه لعشرية  
والكثرة وانما يتميزان بالمضاف اليه اعنى الاناسى والافراس هما المضافان المشهوريان وقد  
يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعنى نفس عدم الانقسام امر مشترك بين كل ما يطلق عليه  
الواحد فليس واحد حقيقيا الا بالذات التي يصدق عليها انها واحدة اعنى المشهورى فانها متميزة  
عن غيرها فهي احق باسم الواحد فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاول النسب

**قال** وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل **اقول** اقرب ما  
يمكن ان يفتر به هذا الكلام ان الوحدة وحدة الواحد اعنى الموضوع لها الذي يقوم الوحدة به فلها  
اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحمول وهاتان اضافتان عرضت لها بالنسبة  
الى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعنى الكثرة وهي نسبة التقابل **مثلا**  
النسب لثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعنى الكثرة **المسئلة** الحاشية عشر في البحث عن التقابل

**قال** ويعرض له ما يستحيل عرضه لها من التقابل **اقول** يعنى به ان المقابل للوحدة اعنى الكثرة  
يعرض له ما يستحيل عرضه للوحدة وهو التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض  
للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شئ واحد في زمان واحد والعدم من

جمته واحدة **قال** المتنوع الى انواعه الاربع اعنى السلب الايجاب وهو راجع الى القول والعقد

والعدم والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكسان  
هو ما قبله في الحقيقة والمشهورية وتقابل التضاييف **اقول** ذكر الحكماء ان اصناف التقابل  
اربعة وذلك ان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا او يكونا وجوديين ولا يمكن  
ان يكونا عدميين لعدم التقابل بين الامور العدمية اذ السلب المطلق انما يقابل ايجابا ما مطلق  
او خاص ولا يقابل سلب مطلق لان نفسه ولا سلب خاص لانه جزئى تحت السلب الخاص انما  
يقابل ايجاب خاص لا سلب مطلق لا نخرجنى له ولا سلب خاص لانما مقابلهما ان لم يتقابلا فظان  
انهما لا يتقابلان وكذلك ان يقابلا لصدقهما على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر اذا ثبت هذا فتقول  
اما ان يؤخذ باعتبار القول والعقل وبحسب الحقايق انفسها والاول هو يقابل السلب الايجاب



ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض ومقولة عليها بالتشكيك واشدها في السلب برفع الذاتي فيكون منافا

السلب أشد

كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والثاني ما ان يكون احدهما عديمًا او يكونا وجوديين والاول هو تقابل  
العدم والمملكة وهو تقابل السلب لايجابا لكن الفرق بينهما ان السلب لايجابا في الاول ما نحو باعتبار مطلق والثاني ما نحو  
باعتبار سمي واحد واعلم ان المملكة هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك المملكة عن شيء من  
شأنه ان يكون له كالا عني والبصر وان كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس الى الاخر فهو يقابل  
التضاييف كالا بؤة والبؤة والا فهو يقابل التضاد كالا سواد والبياض واعلم ان يقابل التضاد  
يعاكس تقابل العدم والمملكة في التحقيق والمشهورية وذلك لان الضدين في المشهور يطلقان على  
كل وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس الى الاخر في التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقابل  
ما ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الاول والثاني واما تقابل العدم  
والمملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى اخص من ذلك  
وهو ان الشيء بان يكون نوعا او جنسا قريبا او بعيدا على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شيء عما  
من شأنه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن الحياطة عدم ملكة بحسب المعنى  
الاول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان يقابل الضدين بحسب التحقيق اخص من بحسب الشهرة و  
يقابل العدم والمملكة بالعكس قال ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض **أقول** لما بين انفسا  
التقابل الى الانواع الاربعة حتى صار كالجنس لها ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت احد انواعه اعني  
التضاييف فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضائيف وذلك لان المقابل لا يعقل الا مقيما  
الى غير لكن باعتبار عرض التقابل فان المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضائفا فان ذات  
السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضائفين فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض  
كان نوعا من المضافات المشهورى فقد ظهر ان الجنس اعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت  
التضائيف باعتبار عرض التقابل ولا استبعاد في ان يكون الشيء اخص ومساويا من نوعه باعتبار عارض  
بمعنى **قال** مقولة عليها بالتشكيك واشدها في السلب **قول** التقابل على اصناف الاربعة لا بالسوية بل  
بالتشكيك فان تقابل الضدين أشد في التقابل من يقابل السلب لايجابا وذلك لان ثبوت الضد يستلزم ثبوت الامر  
وهو الاخص منه دون العكس فهو أشد في العناد للامر من سلبه قيل ان يقابل السلب لايجابا أشد من يقابل  
التضاد لان الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بستر وانه عرضي اعتقاد انه بشر برفع العرضي وانه  
ليس بخير **قال** برفع الذاتي فيكون منافاة السلب أشد **أقول** ويقال للاول تناقض  
ويحقق في القضايا بشرائط ثمانية تقابل السلب والايجاب ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد

هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد الكلية والجزئيان

صادقتان

في الموجهات

عاشرو هو

الاختلاف

في الجهة ايضا

بحيث لا يمكن

اجتماعهما صدقا

ولا كذبا

فهو تقابل لعدم والملكه وان اخذ في القضايا يسمى تناقضا كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وهو انما  
يتحقق في القضايا بما به شرائط الاول وحدة الموضوع فيهما فلو قلنا زيد كاتب وعمر وليس بكاتب لم يتحقق  
وصدقنا معا الثاني وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب زيد ليس بنجار لم يندنا قضا معا الثالث وحدة  
الزمان فلو قلنا زيد موجود الان زيد ليس موجود امس امكن صدقهما الرابع وحدة المكان فلو قلنا  
زيد موجود في الدار زيد ليس موجود في السوق امكن صدقهما الخامس وحدة الاضافة فلو قلنا  
زيد اب اي الخالد ليس باب اي العمر امكن صدقهما السادس وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي  
اسوداي بعض الزنجي ليس باسوداي ليس كل اجزائه كذلك امكن صدقهما السابع وحدة الشرط فلو قلنا  
الاسود قابض للبصير اي بشرط السواد والاسود ليس بقابض للبصير لا بشرط السواد امكن صدقهما  
الثامن وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكوبا بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكوبا بالفعل

لم يتنا قضا وصدقنا معا قال هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف

فيه فان الكلية ضد الكلية والجزئيان صادقان **أقول** اعلم ان القضية اما شخصية او مسورة

او مهملة وذلك لان الموضوع ان كان شخصيا كريد سميت القضية شخصية وان كان كلييا يصدق على

كثيرين فاما ان يتعرض للكلية والجزئية فيه اولا والا اول هو القضية المسورة كقولنا كل انسان

حيوان وبعض الاحيان ولا شيء من الانسان بحجر وبعض الانسان ليس بكاتب والثاني هو المهمل

كقولنا الانسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فابحث عن الجزئية يعني عن البحث عنها اذا عرفت

هذا فنقول هذه الشرائط في القضية الشخصية اما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف

في الكم فان الكليتين متضادتان لا يصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان

بالنسبة اما الكلية والجزئيان قد يصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان

والجزئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فهما

المتناقضان **قال** وفي الموجهات عاشرو هو الاختلاف في الجهة ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا

ولا كذبا **أقول** لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما

ويعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فانها لو لم يتخلفا في الجهة امكن

صدقهما او كذبهما كما يمكن فاهما يصدقان مع الشرائط السبعة كقولنا بعض الانسان كاتب

بالامكان لا شيء من الانسان بالامكان يكاتب كالضرورة فاهما يكذبان كقولنا بعض الانسان

بالضرورة كاتب لا شيء من الانسان بالضرورة كاتب ليس مطلق الاختلاف في الجهة كافيا في التناقض



وإذا قيل العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجود به صدقاً لا ممكناً عند الموضوع فيصدق مقابلها وقد يستلزم

الموضوع أحد  
الضدين بعينه  
أولاً بعينه ولا  
يستلزم شيئاً  
عندها عند الخلو  
أو لا تصنف  
بالوسط ولا  
يعقل للواحد  
ضدان وهو  
منتفى عن  
الاجناس  
مشروطة في  
الانواع باتحاد  
الجنس يجعل  
الجنس والفصل  
واحدة

ما لم يكن اختلافاً لا يمكن اجتماعهما معدوفاً الممكنة والمطلقة المتخالفين كما وكيف لا يتناقضان كما  
بين الممكنين أمّا الممكنة والضرورية إذا خلتا كما وكيفيا فاثما متناقضان وكذا المطلقة الدائمة  
**قال** وإذا قيل العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً لا ممكناً  
عند الموضوع فيصدق مقابلها **أقول** لما ذكر حكماً من أحكام التناقض شرع في بيان حكم من  
أحكام تقابل العدم والملكة وهو أن العدم إذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو ما يتأخر  
فيها حرف السلب عن الربط لئلا يزيد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لا امتناع صدق  
الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحد ويجوز كذا معاً عند عدم الموضوع  
وإذا كذا بحيث يصدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة  
المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لا مكان صدق السلب في الطرفين عن  
الموضوع **المنتفى قال** وقد يستلزم الموضوع أحداً للضدين بعينه ولا بعينه ولا يستلزم شيئاً منهما  
عند الخلو والاتصاف بالوسط **أقول** هذه أحكام التضاد وهي أربعة الأول أن أحداً للضدين  
بعينه قد يكون لازماً للموضوع كسواد القار وقد لا يكون فاما أن يكون أحدهما لا بعينه لازماً كالقبح  
والمرض للبدن ولا يكون فاما أن يخلو عنهما معاً كالفلان الخالي عن الحرارة والبرودة أو متصف بالوسط  
كالقار **قال** ولا يعقل للواحد ضدان **أقول** هذا حكم ثان للتضاد وهو أنه لا يفرض  
بالنسبة إلى شيء واحد إلا الواحد فلا تضاد الواحد إذا ضاد اثنين فاما بجمعة واحد أو بجمعتين  
فإن كان بجمعة واحدة فهو المطلوب هو أن ضداً الواحد واحد هو ذلك المقدار المشترك بينهما وإن كان  
بجمعتين كان ذلك وجوهاً من التضاد لا وجهاً واحداً وليس البحث فيه **قال** وهو منتفى عن  
الاجناس **أقول** هذا حكم ثالث للتضاد وهو أنه منتفى عن الاجناس ولا ينتقض بالخير والشر  
لانها ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتهما بل تقابلها من حيث الكمالية والنقص **قال**  
ومشروطة في الانواع باتحاد الجنس **أقول** هذا حكم رابع للتضاد العارض للانواع وهو اندراج  
تلك الانواع تحت جنس واحد خير ولا ينتقض بالشماعة والتهور لان يقابلها من حيث الفضيلة  
والرذيلة العارضان لا من حيث ذاتهما **قال** وجعل الجنس والفصل واحدة **أقول**  
الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لانه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت إليها  
الناطقة وصارتا شيئاً نابل الحيوانية في الخارج هي الناطقة ووجودها واحد وهذه قاعدة قد مضى  
تفريها والذي يحيط لنا أن الغرض يذكرها هنا الجواب عن اشكال ورد على شرط دخول الضدين

الفصل الثالث في العلّة والمعلول وكل شيء يصدر عنه أمّا بالاستقلال أو بالانضمام فانه علة لذلك الأمر والمعلول وهي فاعلية

ومادية وصورية  
وغائية فالفاعل  
مبدأ التأثير  
وعند وجوده  
بجميع جهات

العلّة  
والمعلول

التأثير يجب  
وجود المعلول  
ولا يجوز أن  
العلّة  
ولا يجوز أن  
المعلول  
جار في

تحت جنس واحد وتقريره ان كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانه واحد  
فيهما وان وقع التضاد فانما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب ان يكونا تحت جنس واحد الا لزم التسلسل  
فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين لا يجب ان يكونا تحت جنس واحد وتقريره الجواب ان الفصل  
والجنس واحد في الاعيان وانما يتميزان في العقل فجملاهما واحد هو النوع وكان التضاد عارضا في الحقيقة  
للا نواع لا للفصول الاعتبارية لان التضاد انما هو في الوجود لا في الامور المتعلقة فهذا ما فهمته من

هذا الكلام ولعل غير يفهم منه غير ذلك **قال الفصل الثالث في العلّة والمعلول وكل شيء**  
**يصدر عنه أمّا بالاستقلال أو بالانضمام فانه علة لذلك الأمر والمعلول** اقول لما فرغ من البحث  
عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلّة والمعلول لانهما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الامور  
العامة ايضا ونفس اعتبارا العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن انواع المضاف وفي هذا  
الفصل مسايل الاولى في تعريف العلّة والمعلول وهما وان كانا من المتصورات القطعية لكن قد تعرض  
اشتباه ما فذكر على سبيل التنبيه والتميز ما يزيد ذلك الاشتباه فاذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان  
الصادر معلولا والمصدر عنه علة سواء كان الصّدر على سبيل الاستقلال كما في العلّة الثامنة  
او على سبيل الانضمام كجزء العلّة فان جزء العلّة شيء يصدر عنه امر اخر لكن على سبيل الاستقلال  
فهو داخل في احد المسائل الثانية في اقسام العلّة **قال** وهي فاعلية ومادية وصورية

وغائية **اقول** العلّة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي اما ان تكون جزء من المعلول وخارجة عنه الاولى  
اما ان تكون جزء يحصل به الشيء بالفعل او بالقوة والاول الصورة والثاني المادة وان كانت خارجة  
فاما ان يكون مؤثّر او يقف لتأثير عليها فالاول فاعل والثاني غاية **المسألة الثالثة في احكام**

**الفاعلية قال** فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول **اقول**  
الفاعل هو المؤثر والغاية ما لاجله الاثر والمادة والصورة جزاء اذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب  
وجود المعلول لانه لو لم يجب لجاز وجود الاثر عند وجود الجهات باجمها وعدم تخصيص وقت الوجود  
اما ان يكون لامر زائدا ولا يكون فان كان الاول لم يكن المؤثر المعروض ولا تاما هذا خلف وان كان  
الثاني لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمخرج وهو **قال** ولا يجب مقارنة العدم **اقول**  
ذهب قوم الى ان التأثير انما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر ان كان  
مختارا واجب فيه ذلك لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو انما يتوجه الى شيء معدوم وان كان  
موجبا لم يجب فيه ذلك **قال** ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعدول ذهب قوم غير محققين الى ان يحتاج



ومع وحدته يتجدد المعلول ثم يمرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات وهذا الحكم انعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية

لا عكس  
والنسبتان من ثواب  
المعقولات و  
بينهما مقابلة  
التضاييف

الاثر الى المؤثر انما هو ان حدوثه فاذا اوجد الفاعل استغنى الفعل عنه فجاز بقائه بعده وتمثلوا في ذلك  
بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الاثر وهو خطأ لان علة الحاجة وهي الامكان ثابتة تبدأ الابدان فثبتت  
الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وانما حركته علة لمحركه الاجزاء وصعها على نسبتها  
معينة ببقاء الشكل معلول لامر اخر هذا في العلل الفاعلية اما العلل المعدة فانها تعدم وان كانت معلولا لها  
موجودة كالحركة المعدة للوصول والحركة **قال** ومع وحدته يتجدد المعلول **اقول** المؤثر ان كان  
مختاراً جاز ان يتكثر اثره مع وحدته وان كان موجبا ذهب لاكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد  
واقوى حججهم ان نسبة المؤثر الى احدى الاثرين مغايرة النسبة الى الاخر وان كانت النسبتان جزيئة كان  
مركبا والانسلسل وهي عندي ضعيفة لان نسبة التأثير والصدور لا يحتمل ان يكون وجوديته والا لان  
الانسلسل وان كانت من الامور الاعتبارية استحالة هذه القسمة عليها **قال** ثم يمرض الكثرة  
باعتبار كثرة الاضافات **اقول** لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد لزمان يكون  
الموجودات باسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون اي موجود فرضه علة لاي موجود فرضه معلولا  
له اما فريضة او بعيد فلا يوجد شيان يستغني احدهما عن الاخر والوجود يكذب بهذا فواجب وقوع كثرة  
في المعلول الاول غير حقيقته بل اضافته يمكن ان يتكثر بها التأثير قالوا لان المعلول الاول بالنظر الى  
ذاته ممكن وبالنظر الى علته واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لجزءه ويعقل  
مبداه وهذه جهات كثيرة اضافية يقع بها التكثير ولا يسلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيئا  
وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا تصلح للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية  
للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون مشتركا فيه **قال** وهذا الحكم انعكس على  
نفسه **اقول** يريد بذلك ان مع وحدة المعلول يتجدد لعله وهو عكس الحكم الاول فلا يجمع على الاثر الواحد  
مؤثران مستقلان بالتاثير لانه بكل واحد منهما واجب استغنى عن الاخر فيكون حال حاجة اليهما مستغنيا  
عنهما هذا خلف **قال** وفي الوحدة النوعية لا عكس **اقول** اذا كانت العلة واحدة بالنوع كان  
المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحدا بالنوع كون العلة كذلك فان الاشياء المختلفة تشترك  
في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والتار في السخونة لان المعلول يحتاج الى مطلق العلة وتعتبر العلة  
ما من جانب العلة لا المعلول **قال** والنسبتان من ثواب المعقولات وبينهما مقابلة التضاييف  
**اقول** يعني ان نسبة العلوية والمعلولية من المعقولات الثانية لا استحالة وجود شيء في الاعيان  
هو مجرد علة او معلولية وان كان معروضهما موجودا وبينهما مقابلة التضاييف فان العلة علة للمعلول

وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيها ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير

والمعلول معلول للعللة وقد نبه بقوله وبينهما مقابلة التضائيف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضي الاستغناء والتقدم بكونه معلولا يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنيا عن الشيء الواحد مقدما عليه متأخرا عنه هذا خلف **قال** وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيما **اقول** قد يجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين فيكون علة لاحد الشئيين ومعلولا للاخر كالعلة المتوسطة فانها معلولة للعلة الاولى وعلة للمعلول الاخير لكن بشرط ان لا يكون ذلك الامران متعاكسا في النسبتين بان يكون علة الاولى معلولة للمعلول الاخير والمعلول الاخير علة لها والاعاد الدور المحال **المسئلة الرابعة** في ابطال التسلسل **قال** ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية

لان كل واحد منهما ممتنع لحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها **هي طرف اقول** لما ابطال الدور شرع في ابطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضاهما معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واجتج عليه بوجه الاول ان كل واحد من تلك الجملة ممكن وكل ممكن ممتنع حصوله بدون علة الواجبة وكل واحد من تلك الاحاد ممتنع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لا نقطاع السلسلة وان كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركا لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها

**هي طرف السلسلة فيكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندى نظر قال** وللتطبيق بين جملة قد فصل منها احاد متناهية واخرى لم يفصل منها **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التحقيق وهو دليل مشهور وتقريره اننا اخذنا جملة العلل والمعلولات الى ما لا يتناهي ووضعنا جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم اطبقنا احداً من الجملتين بالآخرى بحيث يكون مبدأ كل واحد من الجملتين واحداً فان استمرنا الى ما لا يتناهي كانت الجملة الزائدة مثل القصة هذا خلف وان انقطعت لتناقصتناهت ويلزم تناهي الزايد لان ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه **قال** ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث تعدد كل واحد منهما باعتبارها يوجب

تناهيهما لوجوب ازدياد احدي النسبتين على الاخرى من حيث سبق **اقول** هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه اخر استخرج المصنف مغايرة للنحو الذي ذكره القديما تقريره ان اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من تلك السلسلة

النهاية لان كل واحد منهما ممتنع لحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا

جملتها

يجب وجود علة لذاتها هي طرف للتطبيق بين جملة قد فصل منها احاد متناهية واخرى لم يفصل منها ولا للتطبيق باعتبار النسبتين بحيث تعدد كل واحد منهما باعتبارها يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدي النسبتين على الاخرى من حيث سبق



ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعالله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس

علة تامة  
اذ الجملة لا  
يجب وكيف  
يجب الجملة  
بشيء محتاج  
الى ما لا يتناهى  
من تلك  
الجملة ويتكافئ  
التبنيان  
في طرفي  
التقيض

علة باعتبار معلول باعتبار فيصدق عليه التنبين باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فان الواحد من تلك السلسلة من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فاذا طبقنا كل ما صدق عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة تامة ومن حيث كل واحد منها معلول اخرى كانت لعلل والمعلولات المتبائن بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في متابعتها الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلة اكثر من المعلولات من حيث ان العلة سابقة على المعلولات في طرف المبدأ فاذا انقطع المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلة الزائدة عليها انما زادت بمقدار متناه فيكون الجملة ان متناهين **قال** ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه

كان الشيء مؤثرا في نفسه وعالله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة **اقول** هذا وجه دافع على ابطال التسلسل وتفريره انا اذا فرضنا جملة مركبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركبها من الاحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فتلك الجملة مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لا ستمالة كوز الشيء مؤثرا في نفسه واما ان يكون خارجا عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فيقطع التسلسل واما ان يكون جزءا من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كوز الشيء مؤثرا في نفسه وفي عله التي لا يتناهى وذلك من اعظم المحالات وايضا فان المجموع لا بد له من علة تامة وكل جزء ليس تامة اذ الجملة لا يجب به وكل جزء لا يصلح علة تامة للمجموع وكيف يجب الجملة بجزء من اجزائها وذلك الجزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة **المسئلة الخامسة** مطابقة المعلول للعللة في الوجود

والعدم **قال** ويتكافئ التنبين في طرفي التقيض **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية مكافئة للنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضها على معنى ان نسبة العلية اذا اقتضى على معروض ثبوته كانت نسبة المعلولية متوافقة على معروض ثبوته وبالعكس اذا اقتضى نسبة العلية على معروض عدمه فقد نسبت المعلولية على معروض عدمه وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمة هي ان عدم المعلول انما يستند الى عدم العلة لا غير وبينا ان عدم المعلول لا يستند الى ذاته والا لكان متمنعا لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة اما وجودية او عدمية والا قول باطل لان وجود تلك العلة الوجودية ان لم تحيل شيء من اجزاء العلة المقتضية الوجود المعلول ولا من شرايطها لزم وجود المعلول نظر الى تحقيق علته التامة وان اختلف شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا الى ذلك لعدم لا غير واذا تقررت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب ان يكون معلولها وجوديا لانه لو كان عدميا لكان مستندا

والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميها ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول

محتاجا لذاته

الى تلك العلة

والآفلا ولا

يجب صدق احد

النسبتين على

المصاحب

الى عدم علة على ما قلنا لا الى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند الى علة الوجودية لا العدمية لان تاثير المعدوم في الوجود غير معقول **المسألة السابعة** في ان القابل لا يكون فاعلا **قال** والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميها **اقول** ذهب الاوائل الى ان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني ان يكون المفعول الذي يقع نسبة الفعل اليه هو عينه لقبول الذي يقع نسبة القبول اليه ينافي لازميها وهو الامكان والوجوب ذلك لان نسبة القابل الى المفعول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشئ الواحد مقبولا لشيء ومفعولا له ايضا ان يكون نسبة ذلك الشئ الى فاعله بالوجوب والامكان هذا خلف **المسألة السابعة** في نسبة العلة الى المعلول **قال** ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والآفلا **اقول** العلة ان كان معلولها محتاجا بما هيته اليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تاثير الشئ في نفسه وان كانت علة لتتخصصها كتفصيل احد التارين بالآخر وان المعلول لا يجب ان يكون مخالفا للعلة في الماهية ولا يكون اقوى منها ولا مساويا عند فوات شرط او حضور مانع وتساويا لا مع ذلك والاحساس بسخونة الاجسام الذاتية شدة من سخونة النار لعدا لانفصال بسرعة للزوجية ولبطؤ حركة اليد فيه لفظ **المسألة الثامنة** ان مصاحب علة ليس علة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا **قال** ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب **قول** يعجز عن نسبة العلية لا يجب صدق على ما يصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرايط كثيرة ولو ازم لا يدخل في العلية كحمة النار فانها لا تاثير بها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه **قال** الشيخ ابو علي بن سينا ان الفلك الحاوي يصاحب علة المحوى ولا يجب ان يكون متقدما بالعلة على المحوى لاجل مصاحبة علة المحوى فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوى متقاربان فلو كان الحاوي علة للمحوى لكان متقدما عليه فيكون **علا** مصاحبا عنه وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء متاخرا من حيث انه مصاحب للتأخر وهذا يدل على ان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا فوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع البعد بعدا من حيث المعية والبعدية ولم يوجب ان يكون ما مع القبل قبلا وهذا فاسد لانه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ حكى في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها بان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا لخص الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى بخلاف العقل



وليس الشخص من العناصر علة ذاتية لشخص آخر منها والا لم يتناه الاشخاص ولا استغناؤه عنه بغيره ولعدم تقدمه

ولتكاثرها ولبقاء

احدهما مع عدم

صاحب الفعل

يفتقر الى تصور

جزئى لتخصص به

الفعل ثم اذاعة

ثم حركة من

العضلات ليقع

من الفعل

والحركة الاختيارية

الى مكان يتبع

ارادة بحسبها

وجزئات تلك

الحركة تتبع

تجذلات واداة

جزئية يكون

السابق من هذه

التجذلات علة

للسبق من تلك

المعدة لحصول

تجذلات

والفلك المتبائنين بالذات والاعتبار **المسئلة التاسعة** في ان العناصر ليست عللا ذاتية

بعضها لبعض **قال** وليس الشخص من العناصر علة ذاتية لشخص آخر منها والا لم يتناه الاشخاص

ولا استغناؤه عنه بغيره **اقول** الشخص من هذا العناصر كنه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص

آخر منها اى يكون علة لوجوده والا لو وجدت اشخاص لا يتناهى دفعة واحدة لان العلة الذاتية

يصاحبها معلولات وايضا فان الشخص من العناصر يستغنى عن الشخص الاخر بغيره اذ ليس شخص ما من

اشخاص النار مثلا اولى بان يكون علة لشخص اخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذى هو

معلول سبيله سبيل ساير الا اشخاص فى ان الشخص الذى هو العلة ليس هو

اولى بالعلية من الشخص الذى هو معلولة وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات

فهو اذن علة بالعرض بمعنى انه معد **قال** ولعدم تقدمه **اقول** هذا

ثالث الى امتناع تحليل احدا الشخصين بالآخر وتقريره ان العلة متقدمة

على المعلول بالذات والشخص اذا كانا من نوع واحد استحال بعدم احدهما على الاخر فقدما ذاتيا

لان التقدم الذاتى ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لانه مقوم لها والنقد بالزمان يبطل مع وجود

المعلول لانهما اذا جتمعا فى زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض عليه **قال** ولتكاثرها **اقول**

هذا دليل رابع وتقريره ان الماء والنار مثلا متكافيان فى انه ليس النار اولى بان يكون علة للماء

من العكس والمتكافيان لا يصلح ان يكون احدهما علة للاخر **قال** ولبقاء احدهما مع عدم مصاحبه

**اقول** هذا دليل خامس وتقريره انما تفرض علة من شخصيات النار فقد عدم وما تفرض معلولا

يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول **المسئلة العاشرة** في كيفية صدور

الافعال منا **قال** والفعل منا يفتقر الى تصور جزئى لتخصص به الفعل ثم سوف ثم اذاعة ثم حركة من العضلات

ليقع من الفعل **اقول** القوة البشرية انما يفعل اثرها مع شعور وادراك على الوجه النافع علما ووظنا

فافتقر الفعل الصاد عنها الى مباداة بجزء تصور لذلك الفعل الجزئى فان التصور الكلى لا يكون سببا

لفعل جزئى لان نسبة كل كلى الى جزئياته واحدة فاما ان يقع كلها وهو محال ولا يقع شئ منها وهو

المطلوب فلا بد من تصور جزئى يتخصص به الفعل فيصير جزئيا فاذا حصل التصور بالنفع الحاصل

من الاثر اشتاقت النفس الى تحصيله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فتمت حركة العضلات الى

الفعل فوجد **قال** والحركة الاختيارية الى مكان يتبع ارادة بحسبها وجزئات تلك الحركة تتبع

تجذلات واداة جزئية يكون السابق من هذه التجذلات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تجذلات

تجذلات

تجذلات

تجذلات

تجذلات

تجذلات

تجذلات

تجذلات

تجذلات

إرادة أخرى فتصل الإرادات في النفس المحركة في المسافة إلى آخرها ويشترط في صدق التأثير على مقارن الوضع والتناهي بحسب المدة والعدة <sup>٦٣</sup>  
والشدة التي باعتبارها صدق

التناهي وعدة

الخاص على

المؤثر

وارادات أخرى فتصل الإرادات في النفس المحركة في المسافة إلى آخرها **أقول** الفاعل من الحركة ما من الحركات  
أنما يفعلها بواسطة الفصد إلا رادة المتعلقة بتلك المسافة فتلك الحركة تتبع رادة بحسب بائنة الحركة إلى مكان مفروض يتبع  
إرادة متعلقة بالحركة إلى ذلك المخصوص كل حركة فعلية مسافة منقسمة يكون الحركة كل مسافة من تلك المسافات  
جزء من الحركة الأولى وكل جزء من تلك الأجزاء يتبع تحيلاً خاصاً وإرادة جزئية متعلقة به فإذا  
تعلقت الإرادة بإيجاد الجزء الأول من الحركة ثم وجد الجزء الأول كان وصول الجسم إلى ذلك الجزء  
مع رادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد إرادة أخرى تتعلق بجزء آخر فإذا وجدت تلك  
الإرادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا يتصل التحيلات والإرادات في النفس والحركة  
في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لإرادة خاصة وكل إرادة خاصة علة لحركة جزئية من  
غير دور المسائل الحاشية عشر في أن القوى الجسمانية إنما تؤثر بمشاركة الوضع **قال**  
ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع **أقول** يشترط في صدق التأثير أن يكون  
علة على المقارن أعني الصور والأعراض الوضع أعني الإشارة الحسية وهو كونه بحيث يثار إليه  
ههنا أو هناك وذلك لأن القوى الجسمانية أعني الصور والأعراض المؤثرة إنما تؤثر بواسطة الوضع  
على معنى أنها تؤثر في محلها أولاً ثم فيما يجاوز محلها بواسطة تأثيرها في محلها ثم فيما يجاوز ذلك  
المجاوز ذلك بواسطة المجاوز وذلك إنما يؤثر في البعيد بواسطة تأثيرها في القريب فإن النار لا يسخر  
كل شيء بل مادتها أولاً ثم ما يجاوزها وهذا الحكم يبين لا يحتاج إلى برهان **المسألة الثانية**  
**عشر** في تناهي القوى الجسمانية **قال** والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها  
يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر **أقول** قوله والتناهي عطف على الوضع أي يشترط  
في صدق التأثير على المقارن أعني الصور والأعراض التناهي لأنه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى  
على ما يناله قبل الخوض في الدليل هذه قاعدة في كيفية عرض التناهي وعدمه الخاص للقوى أعلم أن التناهي وعدمه الخاص بعينه  
عد الملكة وهو عدم التناهي عما يشانه أن يكون متناهيًا إنما قرضان بالذات للكمات المتصل  
كتناهي المقدار ولا تناهيه أو المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه ويعرضان لغيره بواسطة كالجسم  
ذو المقدار والعلل ذات العدد فإن عروض التناهي وعدمه لها ظاهر <sup>واما</sup> يتعلق به شيء ذو مقدار  
أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان وأعمال متوالية فعروض النهاية والآلهاية  
فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل وعدد تلك الأعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون  
أما مع وحدته واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر إلى وحدته أو كثرته



لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاده المبدأ بتفاوت مقابله

فأضافا لقوى ثلثة الأول قوى يعرض صدور عمل واحد منها في ازمته مختلفة كرماء يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمته مختلفة وههنا لشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهي في الشدة واقعا لا في زمان والآل كان الواقع في نصفه أشد مما لا يتناهي في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة والثاني قوى يعرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمته مختلفة كرماء تختلف ازمته حركات سهامهم في الهواء وههنا تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فيقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة والثالث قوى يعرض صدور اعمال متواليه عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف عدد درمهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها اقل وههنا يقع لغير المتناهي عمل غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب العدد فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص به انما صدق على الموتر باحدا الاعتبار الثلاثة

**قال** لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاده المبدأ بتفاوت مقابله اقول لما مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه الاول اعني وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية وتقريره ان القوى الجسمانية اما ان يكون قسرية وطبيعية وكلها لا يستحيل صدور ما لا يتناهي عنهما اما الاول فلا صدور ما لا يتناهي بحسب لشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر وما بحسب المدة او العدة فلا تالو فرضنا جسمائتا هيا محركا جسمائتا هيا من مبداء مفروض حركات لا يتناهي بحسب المدة او العدة ثم حركت تلك القوة جسمائتا هيا من ذلك الجسم من ذلك المبدأ كان تحريكه للاصغر اكثر من تحريكه للاكبر لقلة المعاوقة هنا لكن المبدأ واحد فان التفاوت في الطرف الاخر فيجب تناهي التناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف وههنا سؤال صعب هو ان التفاوت في التحريكين جاز ان يكون بحسب لشدة واجاب بالمص قدس الله سره عن هذا السؤال في شرحه للاشارات بان المراد بالقوة ههنا هي التي لاهاية لها بحسب المدة او العدة لا الشدة وفيه نظر لان احد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاضل بالاعتبار الثالث واورد بعض تلامذتي على عليه انه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعراضا على المتكلمين حيث حكوا بتناهي الحوادث لان زيادتها كل يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق بان الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه والزيادة والنقصان بخلاف القوة ههنا فانها موجودة محكم عليها بكونها قوتية على تحريك لكل والبعض ولا شك في ان كون القوة قوتية على

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض الشاهد

الحل المتقوّم  
بالحال قابل  
لرؤاؤ المركب  
وقوله ذاتي  
وقد يحصل  
القرب البعد  
باستعداد يكتب  
باعتبار الحال

تحريك الكل اعظم من كونها قوّة على تحريك الجزء فالحكم بالتساوي ههنا لوجود المحكوم عليه وتحققه بخلاف  
الحوادث وللسايل ان يعود فيقول التفاوت في القوّة انما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه عن الحركات  
فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوّة بالتفاوت **قال** والطبيعي

يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض الشاهد **اقول**  
هذا بيان استحالة قسم الثاني وهو ان يكون القوّة المؤثرة فيما لا يتناهي طبيعته وتقريره انه يجب ان يكون  
قبول الجسم العظيم التحريك عنهما مثل قبول الصغير والا لكان التفاوت بسبب المانع وهو اما الجسميّة او  
لوازمها او امر طبيعي والكل محال او غريبا وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب لفاعل فان  
القوّة في العظيم اكثر من القوّة في الصغير لا نقسام القوى الطبيعية بانقسام محالها فاذا حوت قوّة الكل  
وقوّة البعض جسيما من مبدأ واحد مفروض فان حركتا الصغير حركات غير متناهية كانت حركات  
الكبرى اكثر لانها اعظم فيكون اقوى والا لكان حال الشئ مع غيره كحال الماء مع غيره هذا خلف فقيع التقا  
في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وان يتناهت حركات الا صغيرتنا هت حركات الاكبر  
لان نسبة الاثر الى الاثر كنسبة المؤثرة الى القوة الى المؤثر وهذه نسبة متناه الى المتناه فكذا الاولى

**المسئلة الثالثة عشر** في علة المادية **قال** الحل المتقوّم بالحال قابل لرؤاؤ المركب

**اقول** الحل اما ان يقوم بالحال او تقوم الحال والا لزم استغناء احدهما عن الاخر فلا حلول فالحل  
المتقوّم بالحال هو الهولي والمتقوّم للحال هو الموضوع والهولي باعتبار الحال يسمى قابلا وباعتبار المركب  
بسمي مادة **قال** وقوله ذاتي **اقول** كون المادة قابلة امر ذاتي لا غريب يمرض بواسطه

الغير لانه لو لا ذلك لكان عرض ذلك لقبول في وقت حصوله يستدعي قبول اخر ويلزم التسلسل  
فهو محال فهو اذن ذاتي يمرض للمادة لذاتها **قال** وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكتبها

باعتبار الحال **اقول** لما ذكر ان قبول المادة لما يحصل فيها ذاتي استشعر ان يعترض عليه بما ينطق  
انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد يقبل شيئا ولا يقبل اخر ثم يعرضها القبول لاخر ويؤلف عنها  
القبول الاولى وهذا يعطى ان القبول من الامور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الامور الذاتية اللازمة  
لها لذاتها وتحقق الجواب ان يقول ان القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول من قريب منه بعيد  
فان قبول النطفة الصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب فاذا حصل القريب بالنظر الى عرض  
من الاعراض ينسب لقبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة انما يحصل قرب القبول بعد بسبب  
القرب البعد هو الاعراض والصورة الحالة في المادة فان الحرارة اذا حلت المادة واشتدت اعدتها



وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحلّه وهو واحد والغاية علة ما هيتهما العلوية العلة لأنها علوية معلولة وجود

للمعلول وهي  
ثابتة ماهية  
لكل قاصد  
أما القوة الحيوانية  
المتحركة فغايتها  
الوصول إلى  
المنتهى وهو قد  
يكون غاية  
الشوقية  
وقد لا يكون  
فإن لم يحصل  
فالحركة باطلة  
والأفهام ما  
خير أو عادة  
أو قصد ضروري  
أو عبث وجزأ  
وإثبات الطبيعة  
غايات

لقرب قول الصورة الثابتة وخلع غير المستلزم لثبوتها في العلة الصورية قال هذا  
الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحلّه أقول هذا الحال يعني به الحائز في المادة وهو صورة للمركب  
للمادة لأنه بالنظر إلى المادة جزء فاعل لأن الفاعل في المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة  
قال وهو واحد أقول ذكر الأوايل أن الصورة المقومة للمادة لا يكون فوق واحدة لأن الواحدة  
إن استقلت بالتقوية استغنت المادة عن الأخرى وإن لم يستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد  
فصورة واحدة **المسألة الخامسة عشر** في العلة الغائية قال والغاية علة ما هيتهما  
علوية العلة لفاعلية معلولة في وجودها للمعلول أقول الغائية لها اعتباران يحصل لهما  
باعتبارهما التقدم والتأخر بالنسبة إلى المعلول وذلك لأن الفاعل إذا تصور الغاية ففعل الفعل  
ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فما هيته الغاية علة لعلية الفاعل إذ لو لا تلك الماهية وحصولها في علم  
الفاعل لما أثره ولا فعل الفعل فإن الفاعل للبيت يتصور الاستكثان أولاً فيتحرك إلى إيجاد البيت ثم  
توجد الاستكثان لحصول البيت فما هيته الاستكثان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت  
والامتناع في أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً باعتبارين قال وهي ثابتة ماهية  
لكل قاصد أقول كل فاعل بالقصد والإرادة فإنه إنما يفعل لغرض وغاية ما والآن كان غايات  
على أن العبث لا يخلو من غاية أما الحركات الأسطقسية فقد أثبت لا وإيل لها غايات لأن الحجة من  
البراذير في الأرض الطيبة وصا دفها الماء وحول الشمس فانها تبت سنبلة وهذا التادية على سبيل  
الدوام والكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها  
غاية واجابوا بأن الشعور يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها قال أما القوة الحيوانية المتحركة  
فغايتها الوصول إلى المنتهى هو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فإن لم يحصل فالحركة باطلة والآن  
فهو ما خير أو عادة أو قصد ضروري أو عبث وجزأ أقول القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم  
أحد لها القوة المحركة المثبتة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل والفكر وغاية  
القوة المحركة إنما هي الوصول إلى المنتهى قد يكون هي بعينها غاية الشوقية كمن طالب مفارقة مكانه  
والحصول في آخره لا زالة ضجره وقد يكون غيرها كمن يطلب غريماً في موضع معين وفي هذا القسم إن لم يحصل  
غاية القوة الشوقية سميت الحركة باطلة بالنسبة إليها وإن حصلت لغايات وكان المبدأ التخيل  
لا غير فهو الجزأ والعبث وإن كان سع طبيعة كالنفس فهو القصد الضروري وإن كان مع خلق ومملكة نفساً  
فهو العادة وإن كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون قال وإثبات الطبيعة غايات

وكذا الاتفاقيات والعلة لم قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية

وذا تية  
او عرضية

وكذا الاتفاقيات **اقول** اثبات لغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واما العلة الاتفاقية فقد نفاها قوم لان السبب ان يستجمع جهات المؤثرة لزم حصول مسبب قطعا والا كان مستغنا فلا مدخل للاتفاق ولجواب ان المؤثر قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة معروفة يقال لمثل ذلك السبب من دون الشرايط انه اتفاق اذ كان اتفاقا كما مساويا او راجعا ولو اخذناه مع تلك الشرايط كان سببا ذاتيا **المسئلة السابعة عشر** في اقسام العلة **قال** والعلة لم قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة **اقول** يعني بالاطلاق ما يشمل العلة الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية فان كل واحد من هذه الاربع ينقسم الى هذه الاقسام فالعلة الفاعلية عند المحققين قد يكون بسيطة كتحريك الواحد من اجساما وقد يكون مركبة كتحريك جماعة اجساما اكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العلة والا لزم نقضها لان كل مركب فان عدم كل جزء من اجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فاذا عدم جزء ثان لم يكن له تاثير البتة لتحقيق العلم بالجزء الاول ولان الموصوف بالعلة اما كل واحد من اجزائه فيلزم تعدد العلة وانتفاء التركيب هو المطلوب وبعضها وهو المطلوب ايضا مع انتفاء الاولية والمجموع وهو باطل لان كل جزء حركي لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علية حصوله وهذان ضعيفان لاقتضاءهما انتفاء المركبات سواء كانت عللا او لا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعصر في الجزء والصورة المركبة كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع وبقاء الحبيب **قال** وايضا بالقوة او بالفعل **اقول** هذه المبادئ الاربع قد يكون بالقوة فان الخمر فاعل الاسكار في الدن بالقوة والمادة قد يكون بالفعل كالجبن للانسانية وقد يكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة الحالية في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها لذلك بالفعل هي التي حصل فيها ذلك **قال** وكلية او جزئية **اقول** هذه العلة قد يكون كلية كالبناء مطلقا وقد يكون جزئية كهذا البناء وكذلك البوابة **قال** وذاتية او عرضية **اقول** العلة قد يكون ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق وقد يكون عرضية وهي تقتضيه العلة شيئا ويتبع ذلك الشئ شيئا اخر كقولنا السقمونيا مبرمة فانه بالعرض كذلك لانه يقتضيه بالذات ازالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البوابة فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات والعرضية هي تلك ما خذلة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض الملازمة والمفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي



وعامة وخاصة وقريبة او بعيدة ومشاركة او خاصة والعدم للحادث من المباد العرضية والفاعل في الطرفين واحد

والموضوع  
كالمادة  
وافتنار الاثر  
انما هو في احد  
طرفيه اسبابا  
الماهية غير  
اسباب الوجود  
ولا بد للعدم  
من سبب كذا  
في الحركة  
ومن العلل  
المعدة ما يؤد  
الى مثل وخلاف  
اوضح

ما يتبع المطلوب وقد يطلق العلة العرضية على ما مع العلة قال وعامة وخاصة اقول  
العلة العامة هي التي يكون جنسًا للعلة المحققة كالصانع البناء والخاصة كالباقي فيه ولا يتحقق  
العموم والخصوص في الصور قال ومربية او بعيدة اقول العلة القريبة هي التي لا واسطة  
بينها وبين المعلول كالميل والحركة والبعيدة هي علة للعلة كالقوة الشؤنية وكذا البواقي قال  
ومشاركة وخاصة اقول المشاركة كالتجار للبواب المتعددة والخاصة كالتجار لهذا الباب  
قال والعدم للحادث من المباد العرضية اقول الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو انما  
يتحقق بعد سبق عدم علته فلما توقف تحققه على عدم السابق اطلقوا على عدم اسم المبدأ بالعرض  
ومبدأ بالذات هو الفاعل لا غير قال والفاعل في الطرفين واحد اقول الفاعل في الوجود  
هو بعينه الفاعل في عدمه على ما بيننا اولاً من ان علة العلة لا غير والمؤثر في طرفه المعلول هو  
العلة لا غير لكن مع حضورها يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي عدمه قال والموضوع كالمادة  
اقول الموضوع ايضاً من العلة التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبتها الى الحال نسبة المادة  
الى الصورة فهو من جملة العلة مثل السابعة عشر في ان افتقار المعلول انما هو  
في الوجود والعدم قال وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه اقول الاثر له ماهية وله  
وجود وعد فافتقاره الى المؤثر انما هو في ان يجعله موجوداً او معدوماً اذا التأثير انما يفعل في احد  
الطرفين اما الماهية فلا يعقل التأثير فيها فليس السواد سواداً بالفاعل قال واسباب  
الماهية غير اسباب الوجود اقول اسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل  
وباعتبار الخارج هي المادة والصورة واسباب الوجود هي الفاعل والغاية قال ولا بد للعدم من  
سبب وكذا في الحركة اقول قد بينا ان نسبة طرف الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعقل  
اتصاله باحدهما الا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده الى السبب افتقر في عدمه اليه والا لكان  
يمتنع الوجود في ذاته لا يقال الوجود منه ما هو قاد ومنه ما هو غير قاد كالحركات والاصوات والاول  
يفتقر عدمه الى السبب ما النوع الثاني فانه يعدم لذاته لا فانقول يستحيل ان يكون عدم ذاتياً  
لشيء والا لم يوجد والحركة لها علة الى الوجود فاذا عدت او عدم احد شرطها عدت وكذا الاصوات  
فلا فرق بين الحركات وغيرها قال ومن العلة المعدة ما يؤدي الى مثل اخلاف اوضح اقول  
العلل ينقسم الى المعد والموثر والمعد يعني به ما يتقرب العلة الى معلولها بعد بعد ها عنده وهو قريب  
من الشرط والعلة المعدة اما ان يؤدي الى ماثلها كالحركة المتصرفة فانها معدة للحركة الى المنتهى

والاعداد قريب بعيد من العلة العزيمية ما هو معد المقصد الثاني في اجواهر الاعراض وفيه فصول الاول في اجواهر الممكنات

ان یکن موجود

## في الموضوع

وهو العرض

اولا و قد كونه

۱۰۸

مقام مقام

فَإِذَا تَوَفَّيْتُهُ

وهو العقار

فَذَاتُهُ وَهُوَ

التضاريف ومقار

فَمَا إِنْ كُنْ

—

١٠

4/15

مِنْهُ

۱۰۰

الصَّوْفُ

ماہر فرکب

منها وهو

١٠

ولست فاعلة لها بل الفاعلة للحركة أما الطبيعة أو النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة إلى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة إلى المصنف تقرب تأثير أحدهما في المعلول الذي هو الحركة إلى المفتى وأما أن يؤدي إلى خالها كالحركة الممعدة للسخونة وأما أن يؤدي إلى ضد كالحركة الممعدة للتسكون عند الوصول إلى المنتهى قال والاعداد قريب وبعيد أقول والاعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنيين

المستعد لقبول الصورة الانسانية ومنه ما هو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلة المعدة قد يكون قربة وهي التي يحصل العلول عنيها وقد يكون بعيدة وهي التي لا يكون كذلك ويتفاوت العلل

القرب والبعد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف **قال** ومن العلة العرضية

ما هو معدة أقول قد بينا ان العلة العرضية له يقال باعتبار من احدهما ان يؤثر العلة شيئا

ذلك الشيء شيء اخر قولنا احرارة يقتضي الجمع بين المناثلات فانها لذاتها يقتضي الخفة فاهو اخف

في المركب يقل السخونة اشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له ان يجمع مع ما ثلثه

والثاني ان يكون للعلّة وصف ملازم فنقال له علّة ارضيّة والاوّل علّة معدّة قال المفسد

الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الأول في الجواهر المبكّر. أمّا ان يكون موجودا في الموضوع وهو

العرض اولاً وهو المحرم اقول لما فرغ من البحث عن الامور الكلية المعقولة شرع في البحث عن

الموجبات الممكنة وهي الحماه والاعراض وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في قسمه

المكتبات وتقول ان: كما يحكم الله دأمانكم من موحدا لا في موضع عدهم الحكمه دأمانكم من موحدا

فموضع وهو العرض ، يعني بالموضع الحال المتقوم بذاته المتقوم للحال فيه فان الحال اما ان يتقوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَالْبَلَاءُ صِدْقٌ وَفِي الْآيَةِ ذِكْرٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَثِيرًا

هو المبدأ المقتضى ان لا يكون ذلك الا في حق من لا يملكه احد وهو المبدأ المقتضى ان لا يكون

[illegible]

وَعَدَمُ حَاصِلِ سَمْعٍ عِنْدَ الْعَامِدِ فِي الْمَلِكِ يَكُونُ مَحَلُّ الْوَعْدِ يَتَعَسَّرُ وَهَذَا جَوَابُ يَتَوَلَّى بَعْضَ

[illegible]

وَمَا مَنَعَكَ فِي دَأْبِهِ وَنَعْدِهِ وَهُوَ الْعَقْلُ وَلِي دَأْبِهِ وَهُوَ الْفَسْ وَفَقَارٌ فَمَا أَلَيْسَ يَتَوَكَّلُ

وهو المادة احوال وهو الصورة وما هيته فرب مما هو جسم **اقول** هذا صمد اجوف في

النوعه فان اجوهرها ان يكون مقارفا في ذاته وفعله لها به وهو المسمى بالعمل والمقارفا في ذاته



والمحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدمًا في العموم والخصوص وكذا الحال العرض وبين الموضوع والعرض

مباينته ويصدق  
العرض على المحل  
والحال جزئيا  
والجوهرية  
العرضية من  
تفاني المعقولات  
لتوقف نسبة  
أدائها على  
واختلاف  
أنواعها ولو  
والمعقول اشتراك  
عرضية

فعله دون ذاته لأن الاستغناء في التأثير يستدعي الاستغناء في الذات وأما أن يكون مقارنا  
للمادة فإما يكون محلا وهو الهوي والحال وهو الصورة وما يتوحد منهما وهو الجسم هذه افتراضات الجواهر  
**قال** والمحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدمًا في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض **أقول**  
قد بين أن الموضوع اخص من المحل فعدمه يكون اعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في العموم  
والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخص من الحال فعدمه اعم **قال**  
وبين الموضوع والعرض مباينة **أقول** الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم  
بذاته فبينهما مباينة **قال** ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا **أقول** المحل قد يكون جواها  
وهو ما قد يكون عرضا على خلاف بين الناس فيصدق على بعض المحل العرض والحال ايضا قد يكون  
جوهرًا كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضا وهو ما فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض  
على المحل والحال جزئيا **المسئلة الثانية** في أن الجواهر والعرض ليستا جنسين لما تحتها **قال**  
والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة أحدهما على وسط **أقول** اتفق العقلاء على أن  
العرض من حيث هذا المفهوم لما تحت بل هو عارض واختلاف في الجواهر هل جنس لما تحتها وعارض فالذات  
اختاره المصنف عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية  
عن المحل او محتاجة اليه امر زايد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها الذهنية  
واستدل عليه بان الذهن يتوقف نسبة أحدهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال  
على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الليث لا يجوز ان يتوقف بثبوته  
له على البرهان وهذا الذي ذكره على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية **قال**  
واختلاف الأنواع باولوية **أقول** هذا دليل ثان على كون الجواهر عرضا عاما جزئيا لا جنسا  
لها وذلك لان بعض الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكميات  
ولا تفاوت في الاجناس وهو ايضا يدل على كون العرض عرضا لوقوع التفاوت في جزئياته فان  
الاعراض القادرة اولى بالعرضية من غيرها **قال** والمعقول اشتراكه عرضي **أقول** انا  
نقول في الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة امر مشترك هو الاستغناء عن المحل  
ولا نفعل ههنا اشتراكا في غيره وهذا القدر امر عرضي فالجوهرية ارجعت عبارة عن عرضية هذا الاعتبار  
كانت عرضا عاما وان جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس ههنا ماهية للجسم وراء  
كونه جسما وكذلك البوائق وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلف مع اشتراكه وكذا البحث في

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر وحدة

الحل لا يستلزم

وحدة الحال

الأمع التماثل

بخلاف العكس

وأما الانقسام

فغير مستلزم

في الطرفين

العرض فانا نقول الاستدلال من الكم والكيف وباقي الاعراض في الحاجة الى المحل والعرضية في الوجود  
هذا المعنى امر اعتباري فليست العرضية جنساً **المسئلة الثالثة** في نفى التضاد عن الجواهر  
**قال** ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها **اقول** لما فرغ من تعريف الجواهر والعرض وبيان  
انهما ليسا بجنسين شرع في باقي احكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد للجواهر  
من الجواهر ولا من غيرها وبينا انه ان الضد هو الذات لوجودية المعاينة لذات اخرى وجودية في  
الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا ان الجواهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر  
الى جواهر اخرى ولا بالنظر الى غير من الاعراض **قال** والمعقول من الفناء العدم **اقول** لما بين  
انتفاء الضد عن الجواهر اخذ بردي على انهما شئ واتباعه حيث جعلوا الجواهر اضدادا هي الفناء فقال  
ان المعقول من الفناء العدم وليس الفناء امر وجودي ايضا الجواهر لانه اما عرض او جوهر والقسمان  
باطلان فلا تحقق له **قال** وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر **اقول** ان بعض الجواهر  
قد يطلق عليه انه ضد للبعض الاخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التماثل في المحل مطلقا وحينئذ  
يكون بعض الصور الجوهرية يتضاد بعض الاخر **المسئلة الرابعة** في ان وحدة المحل لا يستلزم  
وحدة الحال **قال** ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الأمع التماثل بخلاف العكس **اقول**  
المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحل به السواد والحركة والحرارة  
وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والتوعية هذا مع الاختلاف اما مع التماثل فانه لا يجوز  
ان يحل المثلان محلا واحدا لا مستلزما رفع الاشتباكية لانقضاء الامتياز بالذاتيات والملازم لا  
يفارقهما فيها وبالعوارض لتساوي نسبتها اليها فقد ظهر ان وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا  
مع التماثل واما العكس فانه يستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد بصورة واحدة في  
المحلين وهو ضروري وكلام ابي هاشم في التماثل وبعض الاوائل في الاضافيات خطأ **قال**  
واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين **اقول** انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة  
والنقطة والاضافيات كالبؤة والبؤة اعراض فائمة بحال منقسم وهي غير منضمة الى الوحدة و  
النقطة فظاهر وكذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف البؤة والبؤة في نصف ذات الالب والابن  
وذهب قوم الى ان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته وكل واحد من  
الاجزاء وتوزع عليه وانتفاء حلوله فيها واما الحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان  
الحركة والحركة اذا خلا محلا واحدا لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل متحركا وغير متحرك وبعضه متحركا



والموضوع من جملة الشخصيات وقد يفتقر الحال الى محل متوسط ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط

وحركة الموضوعين  
على طرف  
المركب من ثلثة  
او من اربعة  
على التبادل

غير جاروا علم ان الاعراض السارية اذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقايق اذا حلت محلا انقسم بانقسامها **المسئلة الخامسة** في استحالة انتقال الاعراض **قال** والموضوع من جملة الشخصيات **اقول** الحكيم باستناع انتقال الاعراض قريبن البين والذليل عليه ان العرض ان لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها والا لكان نوعه منقسم في شخصه لا ما يحل فيه والا لاكتفى بموجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه هو محال فيبقى ان يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنده والا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص **قال** وقد يفتقر الحال الى محل متوسط **اقول** الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القايمه بالجسم وقد يفتقر الى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القايمه بالجسم فانها قد يفتقر الى حلولها في الحركة ثم يحل الحركة الجسم **المسئلة السادسة** في نفي الجزء الذي لا يتجزى **قال** ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال **اقول** هذه مسئلة اختلف للناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى فذهب بعضهم الى تنافيها وبعضهم الى عدم وجودها الباقيون الى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كائنا له عند الحس ككثر يقبل الانقسام اما الى ما يتناهى كما ذهب اليه من لا تحقق له او الى ما لا يتناهى كما ذهب اليه الحكماء ونفي المصالح الذي لا يتجزى بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لان ما لا يتجزى من ذواته لا وضاع اعنى الاشياء المشار اليها بالحس قد يوجد بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه **قال** لحجب المتوسط **اقول** هذا احدا لدلة على نفي الجزء وتقريره انا اذا فرضنا جواهر متوسطة بين جوهرين فاما ان يحجبها عن المتناسولين والثالثين والاربعين المتداخل الاول يوجب الانقسام لان الطرفين الملاقي لهما مغاير للطرف الملاقي للآخر **قال** وحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة **اقول** هذا وجه ثان وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركب من ثلثة جواهر على طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد وان يتلاقيا وانما يمكن بان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرفين والنصف الاخر على نصف المتوسط فيقسم الخمسة **قال** او من اربعة على التبادل **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة جواهر فوق احد طرفيه جزء وتحت طرفه الاخر جزء تحركا على التبادل كل منهما من اول الخط الى اخره حركته على السواء في الابتداء والسرعة فانهما لا يقطعان الخط الا بعد الحما ذات فوضع الحما اذا ان كان هو الثاني والثالث كان احدهما قد قطع اكثر فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انفسا بجميع

تجسيم  
تجسيم

ويلزمهم ما يشهد بالحس يكذب به من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة والنقطة عرض قائم بالمتقسم باعتبار

التناهي الحركة  
لا وجود لها في الحال  
ولا يلزم نفيها  
مطلقا

**قال** ويلزمهم ما يشهد بالحس يكذب به من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة **أقول**  
هذا وجه آخر يدل على نفي الجزء أحدها أن الحس يشهد بأن المتحرك على الاستدارة باق على وضعه  
وشكله ونسبة أجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكيك لأن الجزء القريب من المنطقة إذا تحرك  
فانحرك القريب من القطب جزءا مساويا لمدادان وهو بطل بالضرورة وان تحرك أقل من جزء لزم الانقسام  
وهو المظهر وان لم يتحرك أصلا لزم التفكيك الثاني أن السرعة والبطء كقيمتان قائمتان بالحركة  
لا بالأجزاء وتخلل السكناات وعدمه لأنه لو كان بسبب تخلل السكناات لزم أن يكون فصل سكناات  
الفرس السائر من أول النهار إلى آخره خمسين فرسخا على حركاته بأزاء فصل حركات الشمس من أول  
النهار إلى آخره على حركات الفرس لكن فصل حركات الشمس أضغاف حركات الفرس فيكون سكناات  
الفرس أضغاف حركاته لكن الحس يكذب ذلك إذا ثبت هذا فإذا تحرك السريع جزءا فان تحرك البطيء  
جزءا مساويا هذا خلف وان تحرك أقل لزم الانقسام وان لم يتحرك أصلا لزم المحال هذا ما خطر لنا الآن  
من تفسير قوله وسكون المتحرك الثالث أن الدائرة موجودة بالحس فان كانت حقيقة لزم إبطال الجزء  
لأن الدائرة القطبية إذا تلافت أجزاؤها بطواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطوقية هذا خلف  
وان تلافت ببواطنها خاصة لزم الانقسام وان لم يكن حبيبة كان ذلك لا ارتفاع بمضاجراتها  
والمنخفض ببعض الآخر لكن المتفحص إذا دبر بالجزء ولم يفصل كانت الدائرة حقيقة ولزم ما ذكرنا والله  
لزم الانقسام **قال** والنقطة عرض قائم بالمتقسم باعتبار التناهي **أقول** هذا جواب عن حجة  
من أثبت الجزء وتقريرها أن النقطة موجودة لأنها باقية الخط فان كانت جوهرية فهو المظهر وان كانت  
عرضية فحالتها ان انقسم انقسمت لان الحال في أحد الجزئين متاير للحال في الآخر وان لم ينقسم فهو المظهر والجواب  
أنها عرض قائم بالمتقسم ولا يلزم انقسامها لان انقسام المحل لان الحال في المتقسم باعتبار الحق وطبيعة آخره  
به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وههنا النقطة حلت في الخط المتقسم باعتبار عرض التناهي **قال**  
والحركة لا وجود لها في الحال لا يلزم نفيها مطلقا **أقول** هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي أن الحركة  
موجودة بالضرورة وهي من الموجوات الغير القاذرة فاما ان يكون لها في الحال وجودا أولى والثاني  
باطل لأن الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقا وإذا كانت موجودة  
في الحال فان كانت منقسمة كان أحد طرفيها سابقا على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف وان لم  
يكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لأنها لو انقسمت لا انقسمت الحركة لأن الحركة في أحد الجزئين مغايرة  
للحركة في الجزء الآخر فيكون الحركة منقسمة مع أنها فرضنا غير منقسمة والجواب أن الحركة لا وجود لها في الحال



والان لا تحقق له خارجا ولو تركب الحركة بما لا يتجزى لم يكن موجودة والقابل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه

مع ما تقدم  
النقص لوجود  
المؤلف مما  
يتناهى فيقتصر  
في التعميم  
الناسب

ولا يلزم من نفيها في الحال عطل الان الماضي المستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود  
في حد نفسه **قال** والان لا تحقق له خارجا **اقول** هذا جواب حجة اخرى لهم وهي ان الان  
موجود لا تنفقاء الماضي والمستقبل فان كان الان منفيًا كان الزمان منفيًا مطلقا ويستحيل انقسامه  
والا لزم ان يكون الحاضر بغير فلا يكون الان كله انا هذا خلف وان كان موجودا فالحركة الواقعة  
فيه غير منقسمة والا لكان احد طرفيها واقعا في زمان والاخر في زمان اخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم  
هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره والجواب ان الماضي  
والمستقبل موجودان في احدا نفسيهما معدومان في الان لا مطلقا والان لا تحقق له في الخارج **قال**  
ولو تركب الحركة بما لا يتجزى لم يكن موجودة **اقول** لما فرغ من النقص شرع في المعارضة فاستدل  
على ان الحركة لا يتحرك مما لا يتركب لم يكن موجودة والتالي بطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطية ان  
الجزء للتحرك اذا تحرك من جزء الى جزء فان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لا ندر حينئذ  
لم يتحرك بعدا وحال كونه في الجزء الثاني وهو بطل ايضا لان الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة  
بين الاول والثاني وهذا المحال نساء من اثبات الجواهر الفردة لانه على تقدير عدمه يثبت الواسطة ويمكن  
ان يورد بيان الشرطية من وجه اخر وهو ان الحركة اما ان يكون عبارة عن المماسية الاولى والثانية  
وهما محالان لما مر ومجموعهما وهو باطل لا تنفائه **قال** والقابل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع  
ما تقدم النقص لوجود المؤلف ما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب **اقول** لما فرغ من  
ابطال مذهب لقائيلين بالجواهر الفردة شرع في ابطال مذهب لقائيلين بعدم تناهي الاجزاء فعلا وقد  
استدل عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها بطل الجواهر الفردة مطلقا سواء قيل يتركب الجسم  
من افراد متناهية منه او غير متناهية واستدل ايضا بوجوه ثلثة الاول انا فرض اعداد متناهية  
من الجواهر الافراد ويؤلفها في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد ولا والثاني  
باطل والا لم يكن تاليفها معدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً وان زاد مقدارها على مقدار  
الواحد حتى حصلت ابعاد ثلثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو بطل فوهم ان كل جسم يتألف من  
اجزاء اعداد غير متناهية فهذا معنى لزوم النقص بوجود المؤلف مما يتناهى واما قوله ويفتقر  
في التعميم الى التناسب فنعم اذ اذا اردنا تعميم القضية بان يحكم بانه لا شيء من الاجسام بمؤلف  
من اجزاء غير متناهية فطريقه ان ينسب هذا المؤلف لذم الفناء من الاجزاء المتناهية الى الجسم  
المتناهى المؤلف من اجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فانه متناه في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة

ويلزم عدل حقوق السريع البطيء وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة

والتداخل

والقسم بانواعها

يحدث اثنتين

تساوي طباع

كل واحد منهما

طبائع المجموع

وامتناع الانفكاك

العارض لا يقتضي

الامتناع المطلق

فقد ثبت ان

الجسم شئ واحد

وهي نسبة متناه الى مقدار الى متناه المقدار لكننا تعلم ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء وينقص بنقصها  
فنسبة المقدار الى المقدار كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة المقدار الى المقدار كنسبة متناه الى متناه فكذا نسبة الاجزاء  
الى الاجزاء **قال** ويلزم عدل حقوق السريع البطيء **اقول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ابطال القول بعد تناهي الاجزاء و  
تقريره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية ليلحق السريع البطيء والثاني باطل بالضرورة فكذا المقدارين الشرطين  
البطيء اذا قطع مسافة ثم ابتداء السريع وتحرك فانه اذا قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع  
شيئا اخر واذا قطعت السريع يقطع البطيء شيئا اخر وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء  
**قال** وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه **اقول** هذا وجه ثالث فريب من الوجه  
الثاني وتقريره اننا لو فرضنا الجسم بشئ على ما يتناهى من الاجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة في المقدار  
المتناهية في زمان متناه لا ته لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا يمكن قطع نصفها الا بعد ربعها وهكذا الى  
ما لا يتناهى فيكون هناك ازمة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجه في كتاب الاسرار بما لم يسبقنا  
اليه احد **قال** والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل **اقول** اعلم ان القايلين  
بعدم تناهي الاجزاء الاعتدروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدتها  
المقدار لان الاجزاء يتداخل فيصير حزان وازيد فيجزء واحد وفي قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتدنا  
عن الوجهين الاخيرين بالطفرة فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه  
يطفر ببعض الاجزاء ويتحرك على البعض الاخر وكذلك السريع يطفر ببعض الاجزاء ليلحق البطيء وهذا ان  
العدرا ان باطلان بالضرورة **قال** والقسم بانواعها يحدث اثنتين تساوي طباع كل  
واحد منهما طبائع المجموع **اقول** يريد ان يبطل مذهب ذي مقراطيس في هذا الموضع وهو  
ان الجسم ينتهي في القسمة الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمة الوهية للانفكاكية وبيانه ان القسمة  
بانواعها الثلاث اعني الانفكاكية والوهية والتي باختلاف العوارض الاضافية او الحقيقة يحدث  
في المقسوم اثنتين يكون طبيعة كل واحد من القسمين مساويا لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه  
وكل واحد من القسمين لما صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد من قسمي القسمين الى ما لا يتناهى  
**قال** وامتناع الانفكاك العارض لا يقتضي الامتناع الذاتي **اقول** بعض الاجسام قد يمنع  
عليه القسمة الانفكاكية لا بالنظر الى ذاتها بل بالنظر الى عارض خارج عن الحقيقة الجسمانية  
صغرا المقسوم بحيث لا يتناول الاله القاسمة او صلابته او حصول صورة يقتضي ذلك كما في الفلك  
عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي **قال** فقد ثبت ان الجسم شئ واحد



متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى ولا تقتضى ذلك ثبوت مادة سوى لجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى

ولكل جسم مكانا  
طبيعي يطلبه عند

الخروج على اقرب  
الطرف

ولا تعدد انتفى  
ومكان المركب

مكان الغالب  
او اتفق وجوده

فيه وكذا  
الشكل

متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى **اقول** هذا نتيجة ما مضى لا انه قد ابطال القوم بتركيب  
لجسم من اجزاء افراد سواء كانت متناهية او لا ثبت انه واحد في نفسه متصل لا مفصل له بالفعل  
ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما ان يكون قابلا لما يتناهى من الانقسام لا غير فهو باطل لما تقدم  
في ابطال مذهب ذي مقراطيس ولا يتناهى وهو المطلوب **المسئلة السابعة** في تقي الهيولى  
**قال** ولا تقتضى ذلك ثبوت مادة سوى لجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى **اقول**

يريد ان يبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين وابو البركات البغدادي  
وقال ابو علي ان الجسم مركب من الهيولى والصورة واجتج عليه بان الجسم متصل في نفسه قابل للانفصال  
وليستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه لان الشئ لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل  
يقبل الانفصال والاتصال ذلك هو الهيولى الاتصال هو الصورة فاستدركه فلم يجمع ذلك قال ان ذلك  
اي قبول الانقسام لا يقتضى ثبوت مادة كما قررناه في كلام ابي علي لان المتصل له مادة واحدة فاذا  
قسمناه استحالة ان يبقى المادة على وحدتها اتفاقا قابل يحصل لكل جزء مادة فان كان كل جزء حادثة  
بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم  
وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا يتناهى **المسئلة الثامنة**

في اثبات لا مكان لكل جسم **قال** ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرف  
**اقول** كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر الى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الامكنة  
ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعيا له لا ناجدا بالجسم عن كل العوارض فاما ان لا يحل في شئ من الا  
مكنة وهو محال او يحل في الجميع وهو ايضا باطل بالضرورة او يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا  
ولهذا اذا خرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه اقرب لطرف وهو الاستقامة **قال** ولا تعدد

انتفى **اقول** يريد ان يبين المكان الطبيعي واحد لانه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيا لكان اذا  
حصل في احدهما كان تاركا للثاني بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحدا منهما طبيعيا له فلهذا قال فلو

تعدد يعنى الطبيعي انتفى ولم يكن له مكان طبيعي **قال** ومكان المركب مكان الغالب واتفق  
وجوده فيه **اقول** المركب ان يركب من جوهرين فان تساويا وتماثلا وقف في الوسط بينهما والا

تفرقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب وان تركب من ثلاثة وغلب احدها كان مكان الغالب  
والا كان في الوسط وان تركب من اربعة متساوية حصل في الوسط وما اتفق وجوده وان غلب احدها

كان في مكانه والاستمران المعتدل لسرعة انفعاله بالامور القريبة **قال** وكذا الشكل

والطبيعي من الكثرة والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه طلاق للمادة وهو كالحال

في الجسم ما في  
مساوية ومنه  
مفارق يحل  
فيه الاجسام  
وتلاقيها بجلتها  
ويداخلها بحيث  
منطبق على بعد  
المتكّن ويتحد  
ولا امتناع لخلو  
عن المساد

والطبيعي من الكثرة **اقول** قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد وحدود وفي التحقيق انه من الاستعدادات المختصة بالكميات وهو هيئة احاطة الحد الواحد وحدود الجسم وهو طبيعي وقسري لان كل جسم متناه على ما ياتي وكل متناه مشكل بالضرورة فاذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا له ولما كانت الطبيعة واحدة لم يقتض امور مختلفة ولا يشك شكل ابسط من الاستعداد فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال تسري **المسئلة التاسعة** في تحقيق ماهية المكان **قال** والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه **اقول** الاول يعني به المكان لانه قد بين ان الجسم يقتضي بطبيعته شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد الى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون امران احدهما البعد المساوي لبعد المتكّن وهذا مذهب فلاطون والثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب ارسطو وابوعلي بن سينا وقد اختار المظالم الاول وهو اختيار ابي البركات ومذهب المتكّلين قريب منه والدليل على ما اختاره المظالم ان المعقول من المكان انما هو البعد فاننا اذا فرضنا الكون خاليا من الماء تصورنا الا بقاء التي يحيط بها جرم الكوز بحيث اذا ملئ ماء شغلها الماء لجلتها والامارة المشهورة في المكان من قوتهم انه ما يتكّن المتكّن فيه ويستقر عليه وليساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد

**قال** واعلم ان البعد منه طلاق للمادة وهو كالحال في الجسم في مانع مساوية ومنه مفارق يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجلتها ويداخلها بحيث منطبق على بعد المتكّن ويتحد به ولا امتناع لخلو عن **المادة اقول** لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدّمة تورد على كون المكان بعدا وهي ان المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرط ان المتكّن له فان بقيام معالزم الاجتماع والاتحاد ولا يزيد بعدا حاوي عند حلول المحوي وان عدا احدهما كان المعدّ وحالا في الوجود او بالعكس وهما محالان واقاب بيان استحالة التالى فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد ولان المعقول من البعد الشخصي انما هو البعد الذي بين طرفي الحاوي فلو تشكل العقل في تعدده لزم السفسطة وتقرى الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم والثاني مفارق للمادة وهو كالحال في الاجسام المتباعدة والاول يمانع مساوية يعني البعد المقارن للمادة وايضا فلا يمانعه استحالة التداخل بين بعدين مقارنين والثاني لا يستحيل عليه مداخله بعدا مادي بل يداخله ويطاق به ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده فلا امتناع وهذه المداخل



ولو كان المكان سطحاً لتضاد الأحكام ولم يعم المكان وهذه المكان لا يصح عليه الخلو من مشاغل ولا لتساوت حركة

ذى المعاوق  
حركة العديمة  
عند فرض معاق  
أقل بنسبة زما  
وبجهة طرف  
الامتداد المحل  
في ما خذ الاشياء  
وليست منقمة  
وهي من ذوات  
الاضاع  
جنباً لجنباً

والا تبادلاً لان هذا البعد خال عن المادة **قال** ولو كان المكان سطحاً لتضاد الأحكام **اقول**  
لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب المخالفين القائلين بان المكان هو السطح الباطن من  
الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوى وتقريباً بطلان ان المكان لو كان هو السطح لتضاد الأحكام  
الثلاثة للجسم الواحد فان البحر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونهما  
ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لان الحركة هي مفارقة الجسم لمكان الى مكان اخر  
ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد  
في الأحكام محال **قال** ولم يعم المكان **اقول** هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح  
وتقريبه ان العقلاء حكوا باحتياج كل جسم الى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزمن  
احداً لا مريم وهو ما عدم تناهي الاجسام حتى يكون كل جسم محاطاً بغيره لجميع الاجسام والقسما باطلاً  
فاللزوم مثله **المسئلة العاشرة في امتناع الخلو** **قال** وهذه المكان لا يصح عليه الخلو

من مشاغل ولا لتساوت حركة ذي المعاوق حركة العديمة عند فرض معاق أقل بنسبة زما بينهما  
**اقول** اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم الى جواز الخلاء وذهب آخرون الى امتناعه وهو  
اختيار المطر واستدل عليه بان الخلاء لو كان ثابتاً لكانت الحركة منع لعائق كالحركة مع علة العائق و  
التالى بالضرورة فالمقدم مثله وبيان الشرطية انا اذا فرضنا متحركاً يقطع مسافة خالية في ساعة  
ثم يفرض تلك المسافة ممثلة فان زمان تلك الحركة يكون اطول لان الملاء الموجود في المسافة معاق  
للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء اخر اق من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلاء  
الى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاقته نصف المعاقرة الاولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن  
الملاء الرفيق معاق ايضاً فيكون الحركة مع المعاق كالحركة بدونها وهو باطل **المسئلة الحادية**

**عشر في البحث عن الجهة** **قال** والجهة طرف الامتداد الحاصل في ما خذ الاشارة **اقول**  
لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبة له حتى ظن انهما واحد عقب بالبحث عنها وهي على ما فسرها  
جماعة من الاوائل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في ما خذ الاشارة وذلك لاننا نتوهم امتداداً من المشير منها الى  
المشار اليه وذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في ما خذ الاشارة **قال** ليست منقمة **اقول** انما كانت الجهة  
عبارة عن الطرف اذا لم يكن منقسماً لان الطرف لو كان منقسماً لم يكن الطرف كله طرفاً بل هيأته فلا يكون الطرف  
الطرف هذا خلف ولان المتحرك اذا وصل الى النصف لم يخل اما ان يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما  
تخلف من الجهة او يكون متحركاً اليها فلا يكون المتروك من الجهة **قال** وهي من ذوات الاوضاع

جنباً لجنباً

المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه الفصل الثاني في الاجسام

وهي قسمان فلكية  
وعنصرية اما  
الفلكية فالكليّة  
منها تسعة واحد  
غير مكوكب محيط  
بالجميع وتحت  
فلك الثوابت ثم  
افلاك الكواكب  
السيارة السبعة  
تحت  
ويشتمل على افلاك  
اخرى جزئية يشتمل  
على افلاك وتدور  
خارجة المراكز  
والجميع اربعة  
وعشرون ويشتمل  
على سبعة متحركة  
والف ونيّف  
وعشرين كوكبا  
ثوابت

المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة **اقول** الجبهة ليست مرآة مجردة عن المواد وعلايقها بل هي من ذوات الازضاع التي يتناولها الاشارة الحسّية ويقصد بالحركة وبالاشارة ان يكون موجودة وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لان ما يقصد بالحركة قد يكون موجودا كالجبهة فانها يقصد بالحركة لانها يقصد للحصول فيها وقد يكون معدوما كما لبياض الذي يتحرك بالجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصودا بالحركة للحصول فيه بل لتخصيله **قال** والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه **اقول** الجبهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لا غير ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما عداها ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغييره وانتقاله عن ماهيته بغیر الطبيعي مما يمكن تغييره فان القدم قد يصير خلقا وكذا اليمين والشمال اما الفوق والسفل فلا وهذه الجبهات التي ليست طبيعية غير متناهية لانها اطراف الخطوط المفروضة بالامتداد وتلك الخطوط غير متناهية **قال**

**الفصل الثاني في الاجسام** وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكليّة منها تسعة

واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحت فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب لسيارات السبعة ويشتمل على افلاك اخرى جزئية يشتمل على افلاك وتدور خارجة المراكز والجميع اربعة وعشرون ويشتمل على سبعة متحركة والف ونيّف وعشرين كوكبا ثوابت **اقول** لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لانه اقرب الى الحس وفي هذا الفصل مسائل **المسألة الاولى** في البحث عن الاجسام الفلكية اعلم ان الاجسام ينقسم قسمين فلكية وعنصرية الافلاك اما كليّة يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة واما جزئية اما الكليّة فتسع واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب يسمى الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحت فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقعده محذب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحت المشتري وتحت المريخ وتحت الشمس وتحت الزهرة وتحت عطارد وتحت القمر يماس العالي بمقعده محذب لسا فل وهذا التسعة متوافقة المراكز ومتوافقة الارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الافلاك السبعة يفصل الى اجسام كثيرة بقضية اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ والبعد والقرب من الارض فاثبتوا الكل كوكب فلكا ممثلا والفلك البروج مركزه مكن العالم يماس محذب بمقعده فوقره بمقعده محذب ما تحتها وهو الفلك الكلّي المشتمل على سائر افلاكه الى القمر فان ممثله محيط باخر يسمى المائل واثبتوا ايضا فلكا خارج المكن عن مركز العالم يفصل عن الممثل والمائل تماس محذباهما ومقعرا على نقطتين لا بعد عن الارض اوجا والا قرب منه حضيضا واثبتوا فلكا اخر يسمى فلك



التدوير غير محيط بالارض بل هو في ثخن الخارج المركز بما سجدته على نقطتين الا بعد ذروة والا قرب  
الى الارض حصيضا في السبعة عدل الشمس فانهم اثبتوا لها فلكا خارج المركز خاصا واثبتوا للعطارد فلكين  
خارجي المركز يسمى احدهما المديرو والثاني المحامل فالجموع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلكا  
يشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كوكب متخيزه وفلك البروج تحتوي على الف وعشرين ونيف كوكبا  
ثابتة وكواكب الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكرنا وغير معلوم بل  
يجوز ان يوجد افلاك كثيرة اما وراء المحيط بين هذه الافلاك وقول بعضهم ان بعد  
بعد كل مسافل مسا ولا قرب لئلا يباطل لا من ابعد بعد القمر واكثر قرب عطارد  
نحن فلك جورهر قال **والكل بسايط اقول** ذهبوا الى ان الفلك  
بسيط لان كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة  
فيكون بسيطا وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا لان الاجسام عندنا حادثة يمكن تطرقا للغير  
اليها والانحلال **قال** خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها **اقول** هذا  
حكم اخر للافلاك وهو انهما غير متصفين بالكيفيات الفعلية اعني الحرارة والبرودة وما ينسب اليه ولا  
الكيفيات الانفعالية اعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليها وغير متصفين بلو زمرها اعني الثقل والخفة  
واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في غابة الحرارة والثاني الى بطا المقدم مثله بيان  
الشرطية ان الفاعل لو كان موجودا في مادة بسيطة لا عاقب لها فيجب حصول كمال الاثر وبيان بطلان  
الثاني ان الهواء العالي ابرد من الهواء الملاصق لوجه الارض لو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها  
فكان يستقل الجود على العناصر فما كان سكون شئ من الحيوان والعاقل ان يقول لا يلزم من اقتضا الحرارة  
حصول النهاية لان الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ما  
اقتضاها النوع الاخر وهذا كان للهواء اقتضاء للسخونة ولم يقتض البالغ منها ولا يصح الاعتداد  
بان الرطوبة مانعة عن الكمال لان الرطوبة انما يمنع عن كمال السخونة اذا اخذت بمعنى البلية لا بمعنى  
الرطوبة واللطافة ولا مكان ان يكون الطبيعة الفلكية يقتضي ما يمنع عن الكمال ولان الرطوبة اذا  
امنت عن كمال الحرارة كانت لطيفة الواحدة يقتضي امرين متنافيين اذا عرفت هذا فقول لما انتقلت  
الحرارة والبرودة انتفى لزمها اعني الثقل والخفة **قال** شفا فقه **اقول** استدلو على  
شفا فقه الافلاك بوجهين احدهما انها بسايط وهو منقوص بالقمر والثاني انها لا يجب ما وراءها  
عن الابصار فانا نبصر الثواب وهو في الفلك الثامن وهذا ايضا ظني لا يفيد البقين لجواز ان يكون

وأما العناصر فاربعة كره النار والهواء والماء والارض استفيد منه ما عن اذ واجات الكيفيات الفعلية والانعالية

مبحث العناصر  
الاربعة البسيطة

لها لون ضعيف غير حاجب في البلور المسطر الثانية في البحث عن العناصر البسيطة قال وأما العناصر فاربعة كره النار والهواء والماء والارض استفيد منه ما عن اذ واجات الكيفيات الفعلية والانعالية أقول لما فرغ من الاجرام الفلكية شرع في البحث عن الاجسام العنصرية وهي اما بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جزء من المركب وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن البسيط واعلم ان البسيط العنصر اربعة فاقربها الى الفلك النار والهواء ثم الماء ثم الارض ومركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان العنصرية يتحد فيهما قوى منبهة نحو الفعل الى كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شئ اخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح وقوى منهية نحو الانفعال السريع والبطيء الى كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتأثير عن الغير بحسب السرعة والبطء مثل الرطوبة واليبوسة والتلين والصلابة وغير ذلك ثم فتنسنا فوجدنا انهم قد نخلوا عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يبرء بالقياس الى الحار والبارد بالقياس الى البارد فانا نجد جسمنا خاليا عن اللون وجسمنا خاليا عن الطعم ولم نجد جسمنا خاليا عن الحرارة والبرودة او المتوسطة فكل ذلك فتنسنا فوجدنا انها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فاعلم بهذا الاستفراء ان العناصر البسيطة لا ينخلوا عن احد الكيفيتين الفعليتين اي الحرارة والبرودة ولا عن احد الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الاذ واجات الممكنة البين غير زائدة على اربعة الحرارة مع اليبوسة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة والبرودة مع اليبوسة كانت البسيطة الموضوعات لذلك المزدوجات اربعة الموضوعات للحرارة واليبوسة وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة هو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة هو الماء والموضوع للبرودة واليبوسة وهو الارض والدليل على الكرات هو انها بسيطة وقد علمت ان الشكل الذي يقتضيه البسيطة هو الكرية والناحية في الغاية فطلب علو الهواء حاد لا في الغاية فطلب علو فوق باقي العناصر الارض باردة فطلب لسفل والماء ابرد العناصر فطلب لمركز وهذه الاربعة كرات ينطبق بعضها على بعض لبساطتها ولان خسوف القمر اذا اعتبر في وقت يغيب في بعض البلاد لم يوجد في البلاد الخالف لذلك البلد في الطول في ذلك الوقت بعينه والبناء على خصائص خطوط نصف النهار الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب لشمالي وانخفاض الجنوب وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاغوار والافتح لا تؤثر في الكرية لصغرهما بالنسبة اليها واما الماء فلان راكب البحر اذا قرب من خيل ظهرت له قلته او لاشوا اسفله ثانيا واليعد بينه وبين القلة اكثر ما بينه وبين الاسفل والسبب فيه منع حدسه الماء عن ابصار الاسفل واما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي يقتضي الكرية وانما استفيد عدد هذه العناصر



وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة او بواسطة النار حادة يابسة شفاقة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة

وقوة على حالة  
المركب اليها  
والهواء حاد  
رطب شفاف  
له اربع طبقات

وانحصارها في اربع من مزاجات الكيفيات الفعالية والانفعالية اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة  
**قال** وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة او بواسطة **اقول** هذه العناصر الاربعة كل  
واحدة منها ينقلب الى الاخر اما ابتداء اكلية التار هواء او بواسطة واحدة كصيرتها ماء او بواسطة انقلابها  
هواء اثم ماء اثم انقلابها لهواء ماء او بواسطة كصيرتها ايضا بواسطة انقلابها هواء اثم ماء اثم انقلابها  
والاصل فيه ان غالب الانقلاب لعنصرى الى ملاصقة كالانقلاب للتار هواء ابتداء او الى البعيد بواسطة  
ويدل على انقلاب كل واحد منها الى صاحبه ما نشاهد من صيرورة النار هواء عند الاطفاء وصيرورة  
الهواء نار عند الحاج التفتح وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجوف وانقضاء السحاب بالماطر من غير  
وصول بخار اليه وصيرورة الماء هواء عند سخانة وصيرورة الماء ارضا عند جفاف البارد الحار التي  
بشرب بحيث يسير بخار صليته واما صيرورة الارض ماء كما يتخذ منها هاء حارة ويحلون فيها اجساما اصلية  
حجرية حتى تصير ماؤها جارية **قال** فالنار حادة يابسة شفاقة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة  
على حالة المركب اليها **اقول** لما فرغ من الاحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات  
المختصة كل عنصر عنصره بدا بالنار وذكر من احكامها ستة الاول انها حادة والحس يدل على حادة النار  
الموجودة عندنا واما النار البسيطة التي هي الفلك الاثيري فانها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العايق  
لبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالصد فكيف بالنار الصرفة الثانية انها  
يابسة وهو معلوم بالحس ايضا ان عني باليبوسة ما لا يلصق بغيره اما ان عني بها ما تستر تشككه بالاشكال  
الغريبة فالنار ليست يابسة لهذا المعنى الثالث انها شفاقة والاشجبت الثوامت عن الابصار ولا ان الشفاقة  
كلما كانت اقرب الى الشفاقة كانت اقوى كما في اصول الشعل الرابع انها متحركة بالتبعية وهو حكم الظنى  
لانهم لما راوا الشهب متحركة حكوا بحركة كمررة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك معين مكانا  
لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتكئ فيه كالساكن في السفينة وهذا ضعيف لان الشهب لا يتحرك  
الى جهة واحدة بل قد يكون الى الشمال تارة والى الجنوب اخرى ما ذكره من العلة فهو بعيد والا لزم حركة كمررة  
الهواء والماء والارض مع اقوال الفلك بسيط لاجزاء له ولوفرص له اجزاء لكانت متساوية فكيف يصح  
اختلافها في كون بعضها مكانا لبعض اجزاء النار البسيط والبعض الاخر مكانا للاخر الخمس انها ذات  
لبقة واحدة وذلك لقوتها على احوالها ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غير هذا السادس انها قوية على احوالها  
المركب اليها وذلك ظاهر **قال** والهواء حاد رطب شفاف له اربع طبقات **اقول** لما فرغ  
من البحث عن احكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له احكاما اربعة الاول انه حاد

والماء بارد رطب شفاف يحيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط

شفافتها

ثلاث طبقات

وذلك فيما يرجع الى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاؤم فيه فكثر الناس ذهب الى انه حار لانه الغاية لان الماء اذا اراد يجعله هواء سخن فصل وتسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء واخرون منعوا من ذلك لانه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاوق الثانية انه يطلب رطب بمعنى سهولة قبول الاشكال لا بمعنى البلية وذلك ظاهر وهذا انما يرجع الى الكيفية الانفعالية الثالثة انه شفاف وهو ظاهر بعد ادراكه صرفا بالبصير الرابع انه ذو طبقات ربيع الطبقة الاولى المجاور للارض المتسخن المجاورة الارض المتشعشة بشعاع النيران وهي بخارية حارة والبخار هو المتحلل للرطب هو اجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء الملاصقة للارض الطبقة الثانية وهي الهواء المتباعد عن الارض تقطع عند تأثير الشعاع لبعده عن الارض ادخنة صغارا اكتسبت حرارة وصاعدت وهي بخارية باردة يقال لها الباردة ليست ما ينخالطها من الابخرة الطبقة الثالثة هواء الصرفة الرابعة بخاورة ويعلوه الا انه اخف حركة واغوى نفوز الشدة الحارة فالدخان هو المتحلل اليابس المترجبة بشئ من النار **قال** والماء بارد رطب شفاف يحيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة **اقول** ذكر

للماء خمسة احكام الاول بارد والحس يدل عليه لانه مع زوال المسخنات الخارجية يحس برده واختلفوا والاكثر على ان الارض ابرد منه لانها اكثف وابعد من المسخنات والحركة الفلكية وقال قوم اخرون ان الماء ابرد لان الحس ذلك وهو ضعيف لان الشئ قد يكون اشد بردا في الحس ولا يكون في نفس الامر كذلك كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الاجسام الذاتية كالرصاص وغيره اشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضدي لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لاجل لطافتها فلا يدركها كذلك ههنا اثر الماء للطافته فيسقط على العضو ويصل الى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتأثر عنه سرها وكما الاجسام يبرد الماء اكثر الثاني انه رطب هو ظاهر بمعنى البلية وقيل انه يقتضى الجود لانه بارد بالطبع البرز يقتضى الجود وانما عرض السيلان لسخونة الارض والهواء ولو خلى وطبعه لا يقتضى الجود والثالث انه شفاف لانه مع صرافته لا يجب من الابصار وقيل انه ملون والا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يحتجب عن الابصار الرابع انه محيط باكثر الارض وهو حكم ظني لانهم جعلوا العناصر متعاولا والا لاستحال الاضعف وعدم عنصره فلو لا احاطته بثلاثة ارباع الارض لكان اقل من الارض واذا كان محيطا باكثر الارض كان هو البحر والا فاما ان يكون فوق الارض وتحتها والثاني باطل والا لكان اصغر من الارض فيبقى الاول وهو البحر الخامس انه ذو طبقة واحدة هو البحر وظاهر **قال** والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفاف لها ثلاث طبقات **اقول** ذكر الارض احكاما خمسة الاول انها باردة لانها كيفية وقد سلف



واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها وهي حادث عند تفاعل بعضها في بعض ويفعل الكيفية في المادة فيكسر

صرافة كفيتهها  
ويحصل كفيته  
مشابهة في  
الكل متوسطة  
المزاج

بحث العناصر في المركبات

نصف المثلث

البحث في انها ابردا العناصر الثاني انها يابسة وهو ايضا ظاهر الثالث انها ساكنة في الوسط وقد تنازع في ذلك جماعة فذهب قوم الى انها متحركة الى السفل واخرون الى العلو واخرون بالاستدارة والحوثلا ذلك كله والاما وصل البحر المالح اليها ان كانت هابطة ولما نزل البحر المالح الى فوق ان كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد اشار في هذا الحكم الى فايده بقوله في الوسط وهو الرد على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب السفل لا من حيث الطبع وبيان بطلان هذا القول ظاهر لان الاجسام متناهية الاربعة انها شفاقة وقد وقع فيها منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لانها بسيطة وذهب اخرون الى المنع لانا نشاهد الارض فان كانت بسيطة فالسطح وان كانت ممتزجة بغيرها كانت الارضية عليها اغلب فكانت الشفاقة اغلب ليس كذلك ثم نقضوا كبرى ذلك بالقسم الخامس في طبقاتها وهي ثلث طبقات هي ارض محضه وهي المركز وما بقارنه وطبقة طينية بعضها منكشف هو البر وبعضها احاط به البحر **المسئلة الثالثة** في البحث عن المركبات **قال** واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها **اقول** لما فرغ من البحث عن البسائط شرو في البحث عن المركبات وبدأ من ذلك بالبحث عن بسايطها واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الاربعة لان العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثره ولما دل الاستقراء على انتقاء صلاحته ماعدا الكيفيات الاربعة اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة او ينسب اليها الفعل والانفعال وجبان يكون التفاعل انما هو في هذه الاربعة وحوا ملها فكانت الاسطقسات هذه العناصر من حيث هي اجزاء العالم لسمي اركانها ومن حيث انها يتركب منها المركبات من المعادن والنباتات لسمي اسطقسات **قال** وهي حادث عند تفاعل بعضها في بعض **اقول** المركبات عند تحقق الاو ايل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الاربعة بعضها في بعض الى ان يستقر الكيفية المتوسطة المتماة بالمزاج ذهب اصحاب الخليل مثل انكشيا غورس واتباعه الى نفى ذلك **اقول** ان هذا اجزاء هي لحم و اجزاء هي عظام و اجزاء هي شحمة وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلفة مشبوبة في العالم غير متناهية فاذا اجتمع اجزاء من طبقة واحدة ظن ان تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب غير الضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فانا نشاهد تبدل الوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة **قال** ويفعل الكيفية في المادة فيكسر صرافة كفيتهها ويحصل كفيته مشابهة في الكل متوسطة المزاج **اقول** لما ذكرنا المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كفية هذه التفاعل واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس اذا اجتمعوا فكل كل منهما في الاخر لم تحل اما ان يتقدم فعل احدهما

مع حفظ صورة البسيط ثم يختلف الامرجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص

وان كان  
لكل نوع من  
المركبات  
مراج ذو عرض  
له طرفان فراط  
وتقريباً وهي  
تسعى

على انفعاله او تقرباً ويلزم من الاول صيرورة المغلوب غالباً وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً ومغلوباً دفعة واحدة وهو محال فلم يبق الا ان يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفعل ففعل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة ونية تقص بالماء الحار اذا خرج بالماء البارد واعتدلاً فان الفعل والافعال بين الحار والبارد هناك موجود مع انه لا صورة يقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلاً يفعل حرارة الماء الحار في المادة الباردة فيكسر البرودة التي هي كيفة البارد ويحصل كيفة متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المراج وهذا اختياراً لمطو وفيه نظر لان المادة المنفصلة انما يفعل في كيفة الفاعل لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب بحيث يصير غالباً واجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالتسوية الى شيء واحد وهو باطل **قال** مع حفظ صورة البسيط **اقول** نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب الشفان ههنا مذهاً غريباً عجيباً وهو ان البسيط اذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورتها النوعية المقومة لها وحدثت صورة اخرى نوعية مناسبة لمراج ذلك المركب واحتجوا بان العناصر لو بقيت على طبيعتها حتى انصفت انجز النار مثلاً بالصورة المحيية امكن ان يعرض للنار بانفرادها عارض ينهي بها الى ان يصير حارقتها الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزء من المركب فيصير النار البسيط لها وبطله الشيخ بان ذلك يكون كوناً ونفساً لا مزاجاً ولان الكاسر باق مع الانكسار فالطبايع باقية مع الانكسار والكيفيات وبعض ما ذكره نوره عليهم لان مذهبهم ان انجز النار يبطل ناريتها عند مزاجه ويتصف بالصورة المحيية فيعرض هذا العارض للنار البسيطة فان شرط التركيب كانه وجوباً بنا **قال** ثم يختلف الامرجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال **اقول** الامرجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية اذا المركبات كلها اشتركت في طبيعة الجسمية ثم اختلف في هذا القوى فبعضها انصف بصورة حافظة لبساطه عن التفرق جامعة لتضادات مفردة من غير ان يكون مبدأ الشيء احو هذه هي الصور المعدنية وبعضها انصف بصور يفعل مع ما تقدم التذبير والسمو والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد ان يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوايل المستند الى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الامرجة بسبب قربها وبعدها عن الاعتدال وكل من كان مزاجه اقرباً الى الاعتدال قيل نفساً اكمل **قال** مع عدم تناسلها بحسب الشخص وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفان فراط وتقريباً وتوسع



الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب اتصاف ما فرض له ضده عند

مقايسته بمثله  
مع فرض  
نقصانه عنه  
ولحفظ النسبة  
بين ضلعي  
الزاوية وما  
اشتملا  
على جميع وجوب  
اتصاف اتصاف  
به

**اقول** الامزجة يختلف باختلاف صفى اجزاء البسائط وكبرها وهذا الاختلاف بسبب لصغير الكبير  
غير متناه فكانت الامزجة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراطا وتفریطا فان  
نوع الانسان مثلا له مزاج خاص بين طرفين وهما افراط وتفریط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما  
يتناهى من الامزجة الشخصية ولا يخرج عن مزاج الانسان وكذلك كل نوع اذا عرفت هذا فاعلم ان الامزجة  
تستعمل لان البسائط اما ان يتساوى فيه وهو المعتدل او يغلب احدها اما الحار مع اعتدال الانفعاليين  
او البارد مع الحار مع غلبة الرطب واليابس او البارد مع ما يغلب الرطب مع اعتدال الفعلين  
او اليابس معه **قال الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب اتصاف  
لوجوب اتصاف ما فرض له ضده عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه **اقول** لما فرغ عن  
البحث في الاجسام شرع في البحث عن باقى احكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل **المسئلة الاولى**  
في تناهى الاجسام وقد اتفق اكثر العقلاء عليه وانما خالف فيه حكماء الهند واستدلوا على  
ذلك لوجهين الاول بهان التطبيق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكان ان تفرض خطين  
غير متناهيين ومبدأهما واحد ثم ينفصل من احدهما قطعة ثم تطبق احد الخطين على الاخر بان يجعل اول  
احدهما مقابلا للاول والاخر ثانى الاول مقابلا للثانى والثالث للثالث وهكذا الى ما يتناهى فان  
استمر كذلك كان الناقص مثل الزايد وهو محال بالضرورة وان انقطع الناقص فقطع الزايد لان الزايد  
انما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزايد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيا فان خطا متناهيا  
وهو المطر اذا عرفت هذا فارجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقله ويشترك الاجسام في وجوب اتصافها شارة  
الى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه  
لوجوب اتصاف خط الناقص الذى فرض له ضدا لتناهى اذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهى  
وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهى  
ومعنى المقايسة ههنا مقابلة كل جزء من الناقصة بجزء من الكامل وقوله ما فرض نقصانه عنده يعنى مع  
فرض قطع شئ من الخط الناقص حتى صار ناقصا هذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام **قال** ولحفظ النسبة  
بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثانى به **اقول** هذا هو الدليل الثانى  
على تناهى الابعاد وتقريره ان اذا فرضنا زاوية خرج ضلعها الى ما لا يتناهى على الاستقامة فالنسبة  
بين زيادة الابعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابعاد على  
نسبة واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما يتناهى استمرت زيادة البعد بينهما الى ما لا

وانحداد الحد وانتفاء القسمة فيدل على الوحدة والضرورة قصت ببقائها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة

المرئية والمشمومة  
كالهواء  
ويجوز رؤيتها  
بشرط الضوء  
واللون وهو  
ضروري

يتناهي مع وجوب انصاف الثاني اعني البعد بينهما بالتناهي لامتناع انحصارهما لا يتناهي بين حاصرين  
**المسئلة الثانية في الاجسام متماثلة قال** وانحداد الحد وانتفاء القسمة فيدل على  
الوحدة **اقول** ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وان  
اختلفت بصفات وعوارض ذهب النظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك  
يدل على اختلاف الانواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد استدلل المصنف على قوله  
بان الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع اما عند الاوائل فان حد الجواهر القابل للابعاد  
واما المتكلمون فانهم يحدونه بانه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه فالمحدود واحد  
ولا استحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل معنى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه  
التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل ويزاد بهما الانسان والفرس **المسئلة الثالثة**  
في ان الاجسام باقية **قال** والضرورة قصت ببقائها **اقول** المشهور عند العقلاء ذلك ونقل  
عن النظام خلافا ببناء منه على امتناع استناد المعدم الى الفاعل وانه لا ضد للجسم مع وجوب بقائها  
يوم القيمة فالزم بعدم بقاءها وانها يتجدد حالا في الاكلا اعراض الغير القارة والمحققون على خلاف ذلك و  
اعتمادهم على الضرورة فيه وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم الى بقاءه الى المؤثر فتوهم الناقل انه  
كان يقول بعدم بقاء الاجسام **المسئلة الرابعة** في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم و  
الروائح **قال** ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة والمرئية والمشمومة كالهواء **اقول**  
ذهب المعتزلة الى جواز خلو الاجسام عن الطعوم والروائح والالوان ومنعت الاشربة من امان المعتزلة  
فاحتجوا بمشاهدة بعض الاجسام كذلك كالهواء واحتجت الاشربة بقياس اللون على الكون وبما قيل  
الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لان القياس الغير المشتمل على اجماع لا يفيد اليقين فكيف انما الغنى  
مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلوه متميزة عن الضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خاليا  
عنه واما امتناع الخلوه عنها بعد الاتصاف انما امتنع لا فتقار الزايل بعد الاتصاف الى طريان الضد بخلاف  
ما قيل الاتصاف لعدم الحاجة اليه **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام يجوز رؤيتها **قال**  
ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري **اقول** ذهب الاوائل الى ان الاجسام مرئية لكن لا  
بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرئي الهواء والثالي باطل فالمقدم مثله وانما  
يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحسن والضرورة وجمهور المعتزلة على  
ذلك ولم اعرف في غير مخالفنا **المسئلة السادسة** في ان الاجسام حادثة **قال**

المرئية والمشمومة  
كالهواء  
ويجوز رؤيتها  
بشرط الضوء  
واللون وهو  
ضروري



والاجسام كلها حادثه لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثه فانها لا يخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث

وهو ظاهر  
واما تناهي  
جزئياتها فلا  
وجود ما لا  
يتناهى محال  
للتطبيق على  
ما مر ويوصف  
كل حادث  
بالاضافتين  
المتقابلين  
ويجب زيادة  
المتصف باحدهما  
من حيث هو كذلك  
على المتصف  
بالاخرى فيقطع  
الناقص الزائد  
ايضا

والاجسام كلها حادثه لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثه فانها لا يخلو من الحركة والسكون  
وكل منهما حادث وهو ظاهر **قول** هذه المسئلة من اجل المسائل واشرفها في هذا الكتاب  
وهي المعركة العظيمة بين الاوليل والتكلمين وقد اضطربت افكار العقلاء فيها وعليها مبني القوايل الاسلاف  
وقد اختلف الناس فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام محدثة انها وذهب  
جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفصيل قولهم في ذكرناه في كتاب المناهج اذا عرفت هذا فنقول للدليل  
على ان الاجسام حادثه انها لا يخلو عن جزئيات متناهية حادثه وكلها هذا شأنه فهو حادث  
فالاجسام حادثه الصغرى فلان الاجسام لا يخلو عن الحركة والسكون وهي امور حادثه متناهية اما  
بيان عدم انفكاك الجسم عنها فضروري لان الجسم لا يقبل موجودا في الخارج منفكا عن المكان فان كان  
ثابتا فيه فهو الساكن وان كان منفكا عنه فهو المتحرك واما بيان حدودها فظلالا لان الحركة هي حصول  
لجسم في اختيار بعد ان كان في غير اخذ السكون هو الحصول في اختيار بعد ان كان في ذلك اختيار فانه  
كل واحد منهما يستدعي المسبوقية بالغير والازلي غير مسبوق بالغير فانه كل واحد منهما ليست قديمة  
وايضا فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العدم اما الصغرى فلان كل متحرك على  
الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقيب جزء اخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط او مركب  
وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانبين فلا في منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه  
في قول الملاقات فامكن على غير الملاقاة الملاقات كما امكنت على الملاقاة لكن ذلك انما يكون بسطة  
الحركة فكانت الحركة جائزة عليه واما المركب فانه مركب من البسيط وتسبق الدليل الذي ذكرناه  
في البسيط الى كل جزء من اجزاء المركب واما المركب فلان القديم ان كان واجبا لوجود لذاته استحالة  
عدمه وان كان جائزا لوجود استند الى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لان المختار انما  
يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد انما يتوجه الى إيجاد المعدود وكل اثر المختار حادث فلو  
كان القديم اثر المؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحالة عدمه فاستحالة عدمه  
معلوله وان كان ممكنا فقلنا الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال وينتهي الى مؤثر موجب يستحيل عدمه  
فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم فثبتت جوازا العدم على الحركة والسكون  
فيستحيل قدمهما **قال** واما تناهي جزئياتها فلا وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر  
ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على  
المتصف بالاخرى فيقطع الناقص الزايدا **قول** لما بين حدوث الحركة والسكون شرع

والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفلك عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الاربعة ثبت

حدوثها  
ولحدوثها  
بوقت اذ لا وقت  
قبله والمختار  
يرجح احد  
مقدوريه

الان في بيان تناهيهما لان بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة التناهية هذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا يتناهى الا وابل جوزوا ذلك والمتكلمون اعتدوا على قوتهم بوجوه احدها ان كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف اذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع الثاني انها قابلة للزيادة والنقصان فيكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى مقدور فان الاول لا يزيد من الثاني ولا يلزم تناهيهما الثالث لتطبيق وهو يؤخذ جملة الحركات من الان الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى ثم تطبق احدهما على الاخرى فان استمر الى ما يتناهى كان الزايد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص يتناهى الزايد لانه انما زاد بمقدار متناه والزايد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيا الرابع ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقتة والسبوقية لان كل واحد من الحوادث الغير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاخفا لما قبله والسبق واللاحق اضافتان متقابلتان وانما يصح اتصافه بهما لانهما اخذا بالنسبة الى شيئين اذا عرفت هذا فنقول اذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك بحيث كون السابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه الانقطاع والى هذا السابق له ويجب زيادة المتصف باحديهما اعني باحد الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالآخرى اعني اضافة اللحق فاذن اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق فيكون متناهية والسوابق ايضا يكون متناهية لانها زادت بمقدار متناه وهذا

الوجه الاخير استنبطه المعتمد ولم نغتر عليه في كلام القدماء **قال** والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفلك عن حوادث متناهية **اقول** لما بين ان الاجسام لا ينفلك عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وناهيهما وجب انقول بحدوث الاجسام لان الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفلك عن حوادث متناهية **قال** فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الاربعة ثبت حدوثها **اقول** هذا يقو به ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام وانما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها بل هي اقتران الوجود بالتحلل فيه وهي اما جسمانية او غير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية فلا متنازع في قيامها بغير الاجسام واذ كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة واما غير الجسمانية فبالدليل لئلا يعلل حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنف انما قصد الاعراض الجسمانية يقول لما استحال قيام الاعراض الاربعة ثبت حدوثها **قال** ولحدوثها اختص بوقت اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه



بلا داع و مرجح عند بعضهم والمادة منتفية والقبليته لا يستدعي الزمان وقد سلف تحقيقه

بلا داع و مرجح عند بعضهم **اقول** لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبهة الفلاسفة وقواي  
شبههم ثلاثة ابواب المصنف عنها في هذا الكتاب لسببه الاولى وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم  
اما ان يكون اذليا واحدا ثانيا فان كان اذليا لزم قدم العالم لان عند وجود المؤثر التام بحجب وجود الاثر  
معه لانه لو تاخر عنه لم يجد له مخرجا ما ان يكون لتجدد امره والا ول لا يسئلزم كون ما مرضاه مؤثرا  
تاما ليس بتام هذا خلف والثاني ترجيح احد طرفي الممكن لا المرجح لان اختصاص وجود الاثر بالوقت الذي  
وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم  
حادثا نقلنا الكلام الى علة حدوثه ويلزم التسلسل والانتفاء الى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الاثر  
وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة لوجوه احدها المؤثر  
التام قديم لكن لحدوث اختص بوقت الاحداث لا انتفاء وقت قبله فالوقا التي يطلب فيها الترجيح  
معدومة ولا يتمايز الا في الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدى وجوده مع اول وجود  
العالم ولم يمكن وقوع ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا الثاني ان المؤثر التام انما  
يجب وجود اثره معه لو كان موجبا اما اذا كان مختارا فلان المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا مرجح  
فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار اذا اراد ان يجاده وقت وجوده دون ما قبله  
وما بعده لا امر الثالث انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة يقتضي وجود العالم فيها دون ما قبل  
ذلك الوقت وما بعده فالمؤثر التام وان كان حاصل في الازل لكن لا يجب وجوده العالم فيه تحصيل لتلك  
المصلحة الرابع ان الله تعالى عالم بوجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يكن وجوده قبل وقت  
وجود الارادة مختصة لذاتها السادس ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الازل لار  
المحدث هو ما سبقه العدم والازل لان ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومي  
فانه معلول فعلته اما القديم فيلزم مقدمه والحادث فيلزم التسلسل **قال** والمادة منتفية  
**اقول** هذا جواب عن شبهة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بما كان  
وجوده وذلك لا مكان ليس امرا عديميا والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة  
الفاد لا تاثيرها به مغاير وليس جوهر لانه نسبة وضافة فهو عرض فحاله يكون سابقا عليه وهو الما  
فتلك المادة ان كانت قديمة ويستحيل انفكاها عن الصورة لزم قدم الصورة فلزم قدم الجسم وان كانت  
حادثا لتسلسل الجواب قد بينا ان المادة منتفية وقد سلف تحقيقه **قال** والقبليته لا يستدعي  
الزمان وقد سلف تحقيقه **اقول** هذا جواب عن شبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث

الفصل الرابع في جوهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد

لا يصدر عنه

امران ولا سبق

لمشروط باللاحق

فيما

في تأثيره

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

في التأثير

فان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق منتفية ههنا الا الزمان وكل حادث يستدعي سابقته الزمان عليه فالزمان ان كان حادثا لزمان يكون زمانيا وهو محال وان كان قديما وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم مقدمه والجواب ما تقدم من ان السبق لا يستدعي الزمان والا لزم التسلسل

**قال الفصل الرابع في جوهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه اقول** لما فرغ

من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعد ما عن الحسن اخوها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل **المسألة الاولى** في العقول المجردة واعلم ان جماعة من

المتكلمين نفوا هذا الجواهر واحتجوا بانها لو كان ههنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركا لواجب الوجود

في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام سخي لان الاشتراك في الصفات السلبية

لا يقتضي الاشتراك في الذات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداها عنهما مع انتفاء الشركة

بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الذات لان الاشياء

المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذا الجواهر المجردة مشاركة للواجب

في وصف التجرد وهو سلبى مشاركتها في الحقيقة ولهذا اجمعوا بنفي هذه الجواهر المجردة **قال** وادلة

وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره او وجوده والا

لما انتفت صلاحية التأثير عنه لان المؤثر ههنا مختار **اقول** لما بين انتفاء التجرد بعد الجواهر

المجردة الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء التجرد بثبوتها وذلك بان تضعف دلة المثبتين واعلم ان اكثر

الفلاسفة ذهبوا الى ان العلول الاول هو العقل الاول وهو موجود مجرد عن الاجسام والمواد في ذات

و تأثير معاشم ان ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكرره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة

من ذاته ومن فاعله ثم يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وههنا كذا الى ان ينتهي الى الاخر

وهو المسمى بالعقل الفعال والى الفلك الاخر التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات جوهر المجردة

التي هي العقول بوجه الاول قالوا ان الله تعالى واحد فلا يكون عللة لتكثريكون الصاد عنه واحد

فلا يخلوا اما ان يكون جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا او عقلا والاقسام كلها باطلة سوا الاخير

اما الاول فلا ان كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان العلول الاول واحد والى هذا القسم

اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه امران واما الثاني فلا ان المادة هي الجوهر القابل فلا يصح للفاعلية

لان نسبة القبول لا مكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب وليستحتمل ان يكون نسبة الشئ الواحد الى

الواحد نسبة الامكان ووجوب فاذا لم يصلح المادة للفاعلية لم يكن هي العلول الاول السابق على غيره



وقولهم استدادة الحركة توجب الازادة المستلزمة للنشيبه بالكامل اذا طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطة

وغير الممكن

محال لتوقفه

على دوامها

او جبا انقطاعه

وعلى حصرها

الطلب مع

المنافعة في

امتناع طلب

الحال

لان العلول الاول يجب ان يكون عللة فاعلة لما بعده والى هذا القسم اشار بقوله والاما انتفت صلاحية  
التاثير عن فلا سبق للمادة التي لا يصلح ان يكون فاعلا لانه اذا لم يكن سابقة لم يكن هي العلول الاول لما  
بيننا ان العلول الاول سابق على غير من العلولات واما الثالث فلان الصورة مفتقرة في فاعليتها و  
تاثيرها الى المادة لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة مشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت وجودية  
مشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي العلول الاول لسابق على  
غيره لكانت مستغنية في عليتها عن المادة وهو محال فالحاصل ان الصورة محتاجة في وجودها للشخص  
الى المادة فلا يكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق والى  
هذا اشار بقوله ولا سبق لشروط اى للصورة باللاحق اى بالمادة في وجوده واما الرابع فلان النفس  
انما يفعل بواسطة البدن فلو كانت هي العلول الاول لكانت عللة لما بعده من الاجسام متمكون  
مستغنية في فعلها عن البدن فلا يكون نفسا بل عقلا وهو محال فلو كانت شروطا تاثيرها بالاجسام  
فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق في تاثير المستند اليه وهو محال والى هذا اشار  
بقوله ولا سبق لشروط باللاحق اى النفس باللاحق الى الجسم في تاثيره واما الخامس فلان العرض محتاج  
في وجوده الى الجوهر فلو كان العلول الاول عرضا لكان عللة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا باللاحق  
في وجوده وهو باطل بالضرورة اليه اشار بقوله ولا سبق لشروط باللاحق في وجوده فالحاصل ان الصو  
والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليها والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا  
يكون مقدمة عليه تقام العللة على العلول والا لاستغنت في تاثيرها عن اذ اعربت هذا الدليل  
فتقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فلا فان المختار يتعدى  
اثاره وافعاله وسياتي الدليل على انه مختار قال وقولهم استدادة الحركة توجب الازادة المستلزمة

للتشبيه بالكامل اذا طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوامها  
او جبا انقطاعه وعلى حصرها اما الطلب مع المنافسة في امتناع طلب المحال اقول هذا هو الوجه  
الثاني من التوجه التي استدلو بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عن تقرير الدليل ان يقول  
حركات السموات ارا دية لانها مستديرة وكل حركة مستديرة ارا دية لان الحركة اما طبيعية  
او قسرية والمستديرة لا يكون متروكا بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فان تركه بعينه  
التوجه اليه واذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع ولا قسرية ثبت  
انها ارا دية وكل حركة ارا دية فانها يستدعي مطلوبا لان العيب لا يبدو وذلك المطلوب يجب ان

يستكمل الطالب والآن لم يتوجه بالطلب نحوه فاما ان يكون كمالا في نفسه اولاً والثاني محال والآن لجازا انقطاع  
 الحركة لانه لا بد ان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فتركه الطالب اذ كان  
 المطلوب كمالا حقيقة فاما ان يحصل بالكلية وهو محال والآن لا نقطع بالحركة فيجب ان يحصل على التعاقب  
 ولما كانت كالات افلات حاضرة باسرها سوى الوضع لانه كمال في جوهره وباقى مقولاته غير وضع فان  
 اوضاعه الممكنة ليست حاضرة باسرها اذ لا وضع يحصل له الا وهذا كواضع لاهاية لها معدومته  
 ولا يمكن حصولها دفعة فمما يحصل على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء  
 بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبيه في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة الى الفعل ولما انقلب  
 ذلك دفعة استخرج كماله اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته  
 فان كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطء لا يقال لم يتحرك لاجل نفع  
 السافل ولما لا يختلف في السرعة والبطء والجهة لذلك لا نقول للفلكيات اشرف من هذا العالم  
 ويستحيل ان يفعل العالم شيئا لاجل السافل والآن لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالتناقص هذا خلف  
 فلا يمكن ان يكون الحركة في اصلها ولا في هيئتها لاجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل والجواب عن هذا  
 مبني على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا الدليل من اصله وايضا  
 فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطلب الاقسام التي ذكرناها ليست حاضرة سلمنا لكن لم يجوز  
 ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله ولما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور  
 بذلك ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية فلم يتحرك على الاستقامة سلمنا انما دورية فلم  
 لا يكون قسرية قوله انتفاع الطبع يقتضي انتفاء القسرة قلنا ممنوع فان حركة المحوى بالحركة قسرية  
 وان كانت بالعرض وهو دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما يراود غيرها فلم  
 حصر ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز ان يكون للفلك كالات غير الاوضاع معدوم كالشعاع  
 للتجدد وايضا فانه على قدر خاص فباقى انواع الكم عنه معدومته وكذا كثير من الكيف فلم اوجبت  
 الحركة في الوضع للتشبيه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج باقى الاعراض من الكم والكيف  
 بل الا لوان عنه معدومته مع استحالة حصولها عندكم فلم لا يجوز مثله في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم  
 اوجبت وجود عقل يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصود له فيتحرك لطبيعتها  
 حاجته الى تشبيه سلمنا لكن لم اوجبت نفع السافل وحديث الاستكمال مع انه خطابي غير لازم وبالجملة  
 فهذا الوجه ضعيف جدا اذ عرفت هذا فارجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرأ بالبحر عطف على



وقولهم لا علية بين المتضايقين والا لا يمكن الممتنع او على الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتية

قوله كقولهم وقوله استدادة الحركة يوجب الاشارة الى ما نقلناه عنهم من ان الحركة المستديرة لا يكون الارادية وقوله المستلزم للتشبه بالكامل اشارة الى ان الغاية من الحركة ليس كمالا يحصل فحة ولا ممتنع الحصول بل هو الحاصل على التعاقب وقوله اذا طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع اشارة الى ان ذلك الكمال ليس حاصلًا بالفعل والا لنقطعت الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة ايضا وقوله وغير الممكن محال اشارة الى ان الكمال اذا كان ممتنع الحصول استحالة طلبه وقوله لتوقفه على دوامه او جيت انقطاعه اشارة الى بيان ضعف هذا الدليل بانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقسام الطلب اشارة الى اعتراض ثان وهو ان يمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كالا حاصلًا او ممتنع الحصول ويجعل على التعاقب قوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى اعتراض اخر وهو اننا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب **قال** وقولهم لا علية بين المتضايقين والا لا يمكن الممتنع او على الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتية **اقول** هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلو بها على اثبات المعقول وتقريره ان نقول لا فلاك ممكنة فلها علة فهي ان كان غير جسم ولا جسمًا في يثبت المطلوب وان كانت العلة جسمًا نينا لزم الدوران كانت جسمًا فاما ان يكون الحائض المحوى او بالعكس والثاني محال لان المحوى اضعف من الحاوي فلو كان المحوى علة لزم تقليل الاقوى لذاته هو الحاوي بالاضعف لذى هو المحوى وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة في المحوى محال ايضا وبيانه يتوقف على مقدّمات احديهما ان الجسم لا يكون علة الابد صيرورته شخصًا معينًا وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار موجودًا بالفعل ولا وجود لغير الشخص لثانية ان العلول حال فرض وجود العلة يكون ممكنًا وانما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة وجوبها الثالثة ان الاشياء المتضاربة لا يتخالف في الوجود والامكان اذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوى لكان منقذًا للشخص المعين على وجود المحوى فكون المحوى حينئذ ممكنًا فيكون انتفاء الخلاء ممكنًا لانه مصاحب لوجود المحوى لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد تسليم انتفاء الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيًا اذ عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكنت فنقول قوله لا علية بين المتضايقين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لا علية بين الحاوي والمحوى وهما المتضايقين لان احدهما من حيث هو حائض ومضائف للاخر والاخر من حيث هو محوى ومضائف له وهذان الوصفان من باب المضائف وقوله والا لا يمكن الممتنع اشارة الى ما بيناه من امكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير الكون الحاوي علة وقوله او علل الاقوى بالاضعف اشارة الى ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون المحوى علة للحاوي وقوله لمنع الامتناع الذاتية كما اشار الى ما بيناه في

وأما النفس فهي كال أول الجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط في الاستحالة للدور والممانعة في الاقتضاء

و لبطالانها

جسم النفس

مع ثبوتها

الجواب من المنع من كون الخلاء مستنعا لذاته فهذا ما فهمنا من هذا الموضوع **المسئلة الثانية**  
 في نفس الناطقة **قال** وأما النفس فهي كال أول الجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة **اقول** هذا  
 هو البحث عن احد انواع الجواهر هو البحث عن النفس الناطقة وقل البحث عن احكامها شرع في تعريفها  
 وقد عرفها المحكماء انها كال أول الجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة لان الجسم اذا اخذ بمعنى المادة كان  
 النفس المنضممة اليه الذي يحصل من اجتماعها نبات او حيوان او انسان صورة واذا اخذ بمعنى الجنس  
 كانت كمالا لان فيه طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بكمال دون الصورة لان النفس  
 الانسانية غير جالفة في البدن فليست صورة له وهي كمال له واعلم ان الكمال من اول وهو الذي يتنوع  
 به الشيء كالفضول ومنه ثاب وهو ما يعرض للتنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم  
 الاول وهي كمال الجسم طبيعي حتى البساط بل هي كمال الجسم طبيعي الى يصدر عنه افعاله بواسطة  
 الآلات ومعناه كونه اذا الات يصدر عنه بتوسطها ما يصدر من افعال الحيوة التي هي التغذي  
 والنمو والتوليد والادراك والحركة والارادية والتطوق **المسئلة الثالثة** ان النفس  
 الناطقة ليست هي المزاج **قال** وهي مغايرة لما هي شرط في الاستحالة للدور **اقول** ذهب المحققون  
 الى ان النفس الناطقة مغايرة للمزاج وعليه ثلاثة اوجه الاول ما ذكره الاوائل ان النفس الناطقة شرط  
 في حصول المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا  
 يكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحالة الدور في هذا الوجه نظرا لانهم عللوا حدوث النفس باستعداد  
 الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الان حدوث الاجتماع من النفس والشيخ ههنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره  
**قال** وللممانعة في الاقتضاء **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان المزاج يمانع النفس في  
 مقتضاها كما في الرعشة فان مقتضى النفس حركة الى جانب مقتضى المزاج الحركة الى جانب آخر وتضاد  
 الآثار يستدعي تضاد المؤثر فهنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما  
 الممانعة في نفس الحركة اما بان تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كالحركة الانسانية على  
 وجه الارض وان مزاجه تقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة او بان يكون طبيعته لا تقتضيها النفس كالحركة  
 في حال الطقوى **قال** و لبطالان احدهما مع ثبوتها **اقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على  
 ان النفس مغايرة للمزاج وتقريره ان الادراك انما يكون بواسطة الافعال فالأمر اذا ادرك شيئا  
 فلا بد من ان يفعل عن الملموس فلو كان الأمر هو المزاج لبطال عند انفعاله وحدث كيفيته مزاجية اخرى  
 وليس المدرك هو الكيفية الاولى لبطالانها وجوب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانية لان



ولما يقع الغفلة عند المشاركة فيه والتبدل فيه وهو مجرد عارضها وعدم انقضاء مع

المدرك لا بد وان يفعل عن المدرك والشيء لا يفعل عن نفسه **المسألة الرابعة** في ان النفس ليست هي البدن **قال** ولما يقع الغفلة عنه **اقول** ذهب من لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هي البدن وقد ابطاله المصنف بوجوه ثلاثة الاولى ان الانسان قد يفعل عن بدنه واعضائه واجزاء الظاهرة والباطنة وهو منصور لذاته ونفسه فيجب ان يتاخرها فقله ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هي شرط في اى والنفس مغايرة لما هي شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه اعني البدن **قال** في المشاركة فيه **قول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ان النفس ليست هي البدن تقريره ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فان مشاركت لغيره من الاجسام في الجسمانية فان الانسان يشترك لغيره من الاجسام في الجسمانية ويخالفة في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباشرة فالنفس غير الجسم فقله المشاركة فيه عطف على قوله الغفلة عنه اى وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه والمشاركة **قال** والتبدل فيه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان اعضاء البدن واجزائه يتبدل كل وقت ويستبدل ما ذهب بغيره فان الحرارة العنصرية يقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دايما في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من اول العمر الى اخروا المتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به اى وهي مغايرة لما يقع المشاركة والتبدل فيه **المسألة الخامسة** في تجرد النفس **قال** وهو مجرد لتجرد عارضها **اقول** اختلف الناس في ماهية النفس ولها اهل هو جوهر مالا والقايلون بانها جوهر اختلغوا في انها هل هي مجرد ام لا والمشهور عند الاول ايل وجماعة من المتكلمين كبنى نوح من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المصنف واستدل على تجردها بوجوه الاول تجردها عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه ان ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فيكون مجردا لتجردها فحله وهو النفس يجب ان يكون مجردا لاستحالة حلول الجرد في المادة **قال** وعدم انقضاء **اقول** هذا هو الوجه الثاني وهو ان العارض للنفس اعني العلم غير منقسم فحله اعني المعارض كذلك وتقرير هذا الدليل ينوقف على مقدمات احدهما ان ههنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقايق البسيطة الثانية ان العلم لها غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علما او لا والثاني باطل لانه عند الاجتماع اما ان يحصل امر زائد او لا يكون فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف وان كان الاول فذلك الزائد اما ان يكون منقسما فيعود البحث او لا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المصطوي وان كان كل

وقولها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً ولا يستلزم استغناء العارض  
استغناء المعروض

جزءها ما ان يكون علم بكل ذلك العلوم فيكون الجزء مساوياً لكل هذا خلفا وبعبارة فيكون ما فرضناه  
غيره من نفسه هذا خلفا لثالثه ان محل العلم غير منقسم لانه لو انقسم لا ينقسم العلم لانه ان لم يحل  
في شيء من اجزائه لم يحل في ذلك للمحل وان حل فاما ان يكون في جزء غير منقسم وهو الملمح او في اكثر من جزء فاما  
ان يكون المحل في احدهما عين المحل في الاخر وهي محال بالضرورة او غير قليل من الانقسام الى اعضاء كل جسم وكل  
جسم في فهو منقسم فاقدينا ان لا وجود لوضع غير منقسم واذا ثبت هذا المقدمات ثبت تجرد النفس  
وفيه نظر لمنع من المساوات مطلقا عند المساوات في فاعلم الجزء بكل المعاد كالكال قال وفوتها  
على ما يعجز المقارنات عنه **اقول** هذا هو الوجه الثالث تقريره ان النفس البشرية يقوى على ما لا يقوى عليه  
المقارنات للمادة فلا يكون مادية لانها يقوى على ما لا يتناهى لانها يقوى على تعقلات الاعداد الغير  
المتناهية وقد بينا ان القوة الجسمانية لا يقوى على ما لا يتناهى فيكون مجردة وفيه نظر لان التعقل قبول  
الفعل وقبول ما لا يتناهى الجسمانيات ممكن **قال** ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً  
**اقول** هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان النفس لو حلت جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل  
له او كانت لا تعقله البنية والثاني باطل بتقسيمه فكذا المقدم بيان الشريطة ان القوة العاقلة اذا حلت  
في قلب ودماغ لم يحل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل ولا تكفي فان كفت لزوم حصول السفل  
دايماً لدوام تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم يعقل البنية لاستحالة ان يكون تعقلها مشروطاً  
بحصول صورة اخر للمحل فيها والا لزم اجتماع المتلين واما بطلان الثاني فان النفس فعقل القلب  
والدماغ في وقت دون وقت ولزجج الى الفاظ الكتاب فقوله ولحصول عارضها بعينه بالعارض للتعقل  
وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً اي لحصول العارض وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل محلاً من  
قلب ودماغ حصولاً منقطعاً لا دائماً **قال** ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض  
**اقول** هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس وتقريره ان النفس يستغنى في عارضها وهو التعقل  
عن المحل فيكون في ذاتها مستغنية عنه لان استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان العارض  
محتاج الى المعروض فلو كان المعروض محتاج الى شيء لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استغنى العارض  
وجبه استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لا لزوم  
لدركها وتدرك ادراكها لذاتها ولا انها كل ذلك من غير الة متوسطة بينهما وبين هذه المدركات  
فاذا ان هي مستغنية في ادراكها لذاتها ولا انها وادراكها عن الاثر فيكون في ذاتها  
مستغنية عن الالة ايضاً وقوله ولا يستلزم استغناء العارض عن العارض ههنا التعقل



ولا تنفك التبعية والحصول الضد ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافاً فهما

وقوله استغناء المعروض عن به النفس التي يعرض لها التثقل **قال** لا تنفك التبعية  
**أقول** الذي فهمناه من هذا الكلام أن هذا وجه اخذ ال على تجرد النفس وتقريره أن القوة المنطقية  
 في الجسم يضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها تقوى  
 حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر ثقلاتها فلو كانت جسمانية لضعف  
 بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت بتبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها  
 ليست جسمانية **قال** والحصول الضد **أقول** هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس و  
 تقريره أن القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكلل لانها تفعل عندها  
 فان من نظر طويلاً إلى قرص الشمس لا يدرك في المحال غيرها اذ اذ كانت اذ اذ القوة النفسانية  
 بالضد من ذلك فان عند كثرة الثقلات بقوى يزداد حاصلها عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل القوة الجسمانية عند  
 كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله والحصول الضد **المسألة** مثلها لتساويها في ذات النفس البشرية متحدة  
 في النوع **قال** ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها **أقول** اختلف الناس في ذلك  
 فذهبوا لاكثر في أن النفوس البشرية متحدة بالنوع متكثرة بالاشخاص وهو مذهب راسطاطلس  
 جماعة من القدماء الى انها مختلفة بالنوع واجتج المص على وحدتها بانها يشتملها حد واحد والامور  
 المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندى في هذا نظراً أن التحديد ليس لجزئيات النفس حتى  
 يلزم ما ذكره بل المفهوم النفس هو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل ان يكون نوعاً يحتمل ان يكون جنساً فان قال ان هذا الكلي حد  
 لكل نفس فلا يعقل من كل نفس نوعاً فلما في التحديد منع ذلك الزمنا الاول ان الاشياء المتكثرة انما يصح جمعها  
 في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلما استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزما الدور  
 والتحديد ليس راجعاً الى المفهوم من النفس بل الى حقيقتها في نفس الامر الا لكان الحد حسب  
 الاسم لا حد بحسب الحقيقة **قال** واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافاً فهما **أقول** هذا جواب  
 عن شبهة من استدل على اختلافها وتقريراً للدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية يختلف في القوة  
 والنزعة والركاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان المزاج قد يكون واحداً والعوارض مختلفة  
 فان بارد المزاج قد يكون في غاية الرطوبة وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج  
 قد يبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجية لانها قد يكون بحيث يقتضي خلقاً  
 والحاصل ضده فعلنا انها لو ازم للماهية وعند اختلاف الازم يختلف المزاج والجواب ان المزاج  
 مختلف وليس هي النفس وحدها بل النفس والروح والصفات المختلفة وبمعنى انهم مع العوارض اذا كان

وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازيلية لزما اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او بثوت ما يمنع  
وهو مع البدن

مختلفا لا يلزم ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطة هذا صورة ما اجاب به المصنف في بعض كتيبه  
عن هذه الحجة في هذا نظر والا فرب في الجواب ما ذكره ههنا وهو ان هذه عوارض مقارفة غير لازمة فاختلا  
لا يقتضي اختلافا لمعروض **المسئلة السابعة** في ان النفوس البشرية حادثة **قال**  
حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازيلية لزما اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او بثوت  
ما يمنع **اقول** اختلفا الناس في ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم  
لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولا جلة ذلك قال المصنف وهو ظاهر على قولنا واما الحكماء  
فما اختلفوا ههنا فقال ارسطو انها حادثة وقال فلاطون انها قديمة والمصنف ذكر ههنا جته ارسطو ايضا  
على الحدوث وتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت ازيلية لكانت اما واحدة او كثيرة والقسم باطلا  
فالقول بقدمها باطل لما الملازمة فظاهر ما بطلان وحدتها فلا لها لو كانت واحدة اذ لا قاما ان  
يتكثرا فيما لا يزال ولا يمتنع والثاني باطل والا لزما ان يكون ما يعلم زيد يعلم كل واحد وكذا ساير  
الصفات لنفسا نية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئا وعمر جاهل به ولو اتحدت  
نفسا ههنا لزما تعاضف كل واحد بالضدين والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت لكانت النفس  
الموجودتان الان اما كانتا حاصلتين قبل الانفصال فقد كانتا لكثرة حاصلة قبل فرض حصولها  
هذا خاف واما ان يقال حدثتا بعد الانفصال وهو محال والا لزما حدوث النفسين وبطلان النفس  
التي كانت موجودة واخلت ان قوله والا لزما اجتماع الضدين اشارة الى هذا اللوازم التي عرفت عن هذا  
القسم من المنفعة محالة لان القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم تعاضف النفوس بالضدين والقول بالكثرة  
فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثرا فرضنا واحد وهو جمع بين الضدين ايضا والقول بالكثرة  
مع تجدد ههنا يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدتها بين النفسين مع فرض قدمها وهو جمع بين  
الضدين ايضا واما بطلان كثرتها ان لا فلان التكثير اما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض  
والكل باطل اما الاول فلما ثبت من وحدتها بالتعاضف كذا الثاني لان كثرة اللوازم يستلزم كثرة  
المزومات واخلت ان قوله او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة الذاتية يستلزم  
بطلان وحدتها بالتعاضف واما الثالث فلان اختلافا لعوارض الذات المتساوية بالتعاضف  
يكون عند تغير المواد لان نسبة العوارض الى المشلين واحدة ومادة النفس البدن لا تتحالة الا نظما  
عليها وقيل لبدن لا مادة والا لزما لتساخ وهو محال واخلت ان قوله او بثوت ما يمنع اشارة الى  
هذه **المسئلة الثامنة** في ان لكل نفس بدنا واحدا او بالعكس **قال** وهو مع البدن



على التساوي ولا يفتنه بقاءه ولا يصير مبدأ صورة الاخرى الا بطل ما اصلناه من التعادل ونعقل بذاتها وتذكر

بالآلة للامتنان

بين المختلفين

وضعا من غير

استناد

على التساوي **اقول** هذا حكم ضروري او قريبي من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدا  
فلو كان لبدن نفسان لكان تلكا الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس لكثرة ببدن  
واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزم ان يكون معلوما احدهما معلوما للاخر  
وبالعكس وكذا باقى الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة **المسئلة التاسعة** في  
ان النفس لا يفتنه بقاء البدن **قال** ولا يفتنه بقاءه **اقول** اختلف الناس ههنا والقبائلون  
بجه "زاغادة المعد وجوزوا فناء النفس مع فناء البدن والماتعون هناك منعوا ههنا اما الاول  
قد اختلفوا ايضا والمشهور انها لا يفتنه اما اصحابنا فانهم استدلوا على امتناع فنائها بان الاعادة  
واجبة على الله تعالى ما ياتي ولو عدمت النفس ولا صنعت عاد بها لما ثبت من امتناع اعادة المعدوم  
فيجب ان لا يفتنه واما الاول فاستدلوا بانها لو عدمت لكان امكان عدمها محتاجا الى محل مغاير لها  
لان القابل يجب وجوده مع القول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فيكون  
النفس مادية فيكون مركبة هذا خلف على ان تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة الشاسل وهذه  
الحجة ضعيفة لانه مبنية على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجود وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك  
ينتقض بالجواهر البسيطة فاما ممكنة ومعنى امكانها قبولها للعد فيكون مادية سلمنا لكن لا يجوز  
القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين احدهما مجرد في المادية والاخر مجرد في الصورة وبقا  
جوهر المادة لا يفتنه في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك بامكان الحدوث فانه يتحقق هناك امكان  
من دون مادة قابلة فكذا امكان الفساد **المسئلة العاشرة** في ابطال التناسخ **قال**  
ولا يصير مبدأ صورة الاخرى والابطل ما اصلناه من التعادل **اقول** اختلف الناس ههنا فذهب  
جماعة من العقلاء الى وجود التناسخ في النفوس بان يتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد الى بدن  
عمر يصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الاول وبينهما وذهب اكثر من  
العقلاء الى بطلان هذا المذهب الدليل عليه اننا قد بينا ان النفوس حادثات وعلة حدوثها قديمة  
فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها لتخصص ذلك الوقت بالايحاد فيه والاستعداد انما هو  
باعب القابلية فادعوا الاستعداد هم وجب على النفس المعالقة فاذا حدث بدن وتعلق به نفس بحيث  
عن مباديها وادانتها لم يبق نفس اخرى منسوخة عنه لزم اجتماع النفسين لبدن واحد قد بينا بطلان ذلك  
التعادل في الايدان والنفوس حتى لا يوجد نفسا لبدن واحد وبالعكس **المسئلة الحادية عشر** في كيفية تعلق  
وادراكها **قال** في بقاءها وادراكها بالآلة للامتنان بين المؤمنين وضعا من غير ههنا **اقول** اعلم ان الثقل

جاء بطلان التناسخ

## والنفس قوى يشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة

هو درك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية وقد ذهب جماعة من القدماء الى ان النفس تعقل الامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى الة وتدرك الامور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الادراك والحكم الاول ظاهر فانا نعلم قطعا ان ادراك الامور الكلية مع اختلاف كل عضو يقوم اليه الة المتخصص وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئية الى الالات فلانا نتميز بين الامور المتفقتة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما اننا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من صورة التي نتخيلهما ونتميز بينهما مع اتحادهما بالحقيقة واختلافهما في الموضع فليس للاهتياز بينهما بدائي ولا بمبادي انوار الذات ان فرض تساويهما بل بامور عارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما بعرضها ليس في الوجود محارضة لان التخيل قد لا يكون موجودا في الخارج فليس للاهتياز اذن للماخوذ عنه بل للاخذ فان كان محل احدهما هو عينه محل الاخرى استحالة اختصاص احدهما بكونها عين والاخرى بكونها ليس لان العارض نسبة اليها واحدة فبقي ان يكون المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذي يحل فيه احدهما غير الجانب الذي يحل فيه الاخرى ذاعرفت هذا فقوله وتعقل بذاتها اشارة الى ما ذكرنا من ان التعقل للامور الكلية لذات النفس من غير الة وقوله وتدرك بالالات اشارة الى ان ادراك الامور الجزئية انما يكون بواسطة قوى جسمانية وقوله للاهتياز بين المختلفين وضع اشارة الى ما مثلناه بين العينين وقوله غير سناد اي من غير سناد الى الخارج **المسئلة الثانية عشر** في القوى الثباتية **قال** وللنفس قوى يشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة **اقول** لما كان البدن الة للنفس في افعالها الملوطة به كان صلاحها صلاحه ولما كان البدن مركبا من العناصر المتضادة وكان ناثيرا بجزء النار في الاحالة احتج في ثباته الى اذ يد بدل ما يتحلل منه فاقضت حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاص ما ذهب بما يات في ذلك انما يكون بالغذاء ثم لما كان البدن اول خلقه محتاجا الى زيادة في مقدار على مناسبه في اقطاره باجسام ينظم اليه من خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبيه بالبدن ينظم اليه على تناسب في اقطاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعتد فاقضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى النفس ذات قوة يجعل بعض الجواهر المستعد لقبول الصور الانسانية الى تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلثة الغاذية والنامية والمولدة وهذه القوم مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي تحتل الغذاء الى مشبعة المعتدلي ليخلف يدل ما يتحلل والنامية هي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبلغ الى



واخرى اخص بها تحصل الادراك اما للجزئي او للكل والغازية الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة وقد يتضا

هذه لبعض  
الاعضاء والنق  
مغاير للشمس  
والمصور عندك  
باطلة لاستحالة  
صدور هذه  
الافعال المحركة  
المركبة عن  
قوة بسيطة  
ليس لها شعور  
اصلا واعدا  
القوة الادراك  
للجزئي فمنه  
وهو قوة منبهة  
في البدن كله

في البدن كله

تمام النشوء والمولدة هي التي يفيد المنع بعد استحالة في الرتم الصور والقوى والاعراض واعلم ان اسناد  
الصور الى هذه القوة باطل وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى **قال** واخرى اخص بها تحصل الادراك  
اما للجزئي او للكل **اقول** للنفس ايضا قوى اخص من الاولى هي الادراك اما للجزئي وهو لا يحصل  
واما للكل وهو الثقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو اخص من القوى الاولى المشتركة  
وبين الثبات والثقل اخص من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان **قال** والغازية  
الجاذبة والماسكة المهاضمة والدافعة **اقول** القوة الغازية توقوف فعلها على ادبع قوى  
ليتم الاغذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له لتمضمم المهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته  
الجاذبة وامسكته الماسكة الى قواميهم لان يجعل الغازية جزء من الفعل من المغتذى والدافعة  
للفضلات **قال** وقد يتضاعف هذه لبعض الاعضاء **اقول** قد يتضاعف هذه القوى  
لبعض الاعضاء كالعدة التي يجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي يمسكه هناك والتي تظفر الى ما  
يصلح لان يصير دما والتي تدفعه الى الكبد وفيها ايضا قوة <sup>جاذبة</sup> تغتذى به المعدة خاصة وقوة ماسكة  
وقوة مهاضمة وقوة دافعة **قال** والتمو مغاير للشمس **اقول** التمو هو زيادة الجسم بسبب  
انتمال جسم اخر به من نوعه ويكون الزيادة متداخلة في اجزائه فليس هو مغاير للشمس وكذا الذبول  
مغاير للشمس فان الواقف في التمو قد يمرض كالشيخ اذا صار سهبا فان اجزاء الاسلية قد جفت واصلت  
فلا تقوى العذ على تفريقها فلا يتحقق التمو كذلك التامى قد يمرض **قال** والمصور عندك  
باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحركة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا **اقول**  
ثبت الحكماء للتصور قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والتمو ما ذهب اليه المص  
من ان ذلك محال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متقنة فلا يصدر عن طبيعة غير شاعرة  
بما يصدر عنها بل يجب اسنادها الى مدبر حكيم وايضا فان هذه التشكيلات امور مركبة والقوة  
البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكرة فيكون هذا المركبات  
على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة **المسئلة الثامنة عشر** في انواع الاحساس  
**قال** واما القوة الادراك للجزئي فمنه اللس وهو قوة منبهة في البدن كله **اقول** لما فرغ  
من الامر العام اعني القوة النباتية شرع الان في البحث عما هو اخص منه وهو القوة الحيوانية اعني  
الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدأ باللس لان باق الحواس يراود بجلب المنفع  
وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر اولى من جلب المنفع لا هو مقدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة

واعلم

وفي تعدده نظر ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد ومنه الشم ويفتقر الى وصول

الهواء المنفصل  
منه الرائحة  
الى الخيشوم  
ومنه السمع  
ويتوقف على  
وصول الهواء  
المنضغط الى  
الصماخ ومنه  
البصروهي  
قوة مودعة  
في العصبين  
المجوفتين  
اللتين يتلاقيان  
وتتفارقان  
الى العينين  
بعد تلاقيهما  
بتلك وتعلق  
بالذات بالضوء  
واللون وهو  
ناجم فينا  
الى تأثر المحركة

واعلم ان اللس كهيئة قايمة بالبدن منبثة في ظاهره اجمع يدرك بها المنافع والملايم **قال** وفي تعدد  
نظر **اقول** اختلفنا لناس في ان اللس هل هو قوة واحدة او قوى كثيرة فالج هو وعلى انها قوى اربع  
الاولى المحركة بين الحار والبارد والثانية المحركة بين الرطب واليابس الثالثة المحركة بين الصلب  
واللين الرابعة المحركة بين الخشن والاملس لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من امر واحد **قال**  
ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد **اقول** الذوق قوة  
قايمة بسطح اللسان لا يكفي فيها الملاسة بل لابد من متوسط من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم  
لانها ان كانت ذات طعم مائل للمدرك لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال و  
الشيء لا يفصل عن مماثلة وان كانت طعم مضاد لم يرد الكيفية على صرافتها في الصحة كما في المرض  
**قال** ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفصل من ذى الرائحة الى الخيشوم **اقول** الشم  
قوة في الدماغ يحمله زائدتان شبهتان بجملة النارى ثابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين  
الدماغ قليلا ولم يلحقها صلابة العصب يفتر الى وصول الهواء المقبول عن ذى الرائحة الى الخيشوم  
او وصول الاجزاء من ذى الرائحة اليه انما تدرك بالملاقاة وقد ذهب قوم الى ان الشم انما يكون بان يتحلل اجزاء الجسم  
الرائحة ينتقل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان ذلك التجزئ يفيج الرائحة وندركها وقال اخرون ان الهواء المتوسط  
يتكيف بتلك الكيفية لا غير والا ينقص ورق الجسم ذى الرائحة مع استنشاقها وانما يشرب كلاما مر على تجويز الامرين وان  
الشم قد يحصل بكل واحد منهما **قال** ومنه السمع ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ **اقول** ذهب  
قوم الى ان السمع انما يحصل عند تعدد الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ولهذا تدرك بجملة متاخر  
السماع الا بصلا لتوقف الارل على حركة الهواء دون المثانة والمهم مال الى هذا ههنا وفيه نظر لان الصوت قد يسمع  
من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله ولو امكن نفوذ الهواء **قال** ومنه البصروهي  
قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك  
ويتعلق بالذات بالضوء واللون **اقول** البصريات اما ان يتعلق الابصار بها ادلا وبالذات او  
ثانيا وبالعرض الاول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من ساير البصريات كالشكل والحجم  
والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اصناف المرئيات **قال** وهو راجع  
فيما الى تأثر المحركة **اقول** الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تأثر المحركة  
فلا بصار بالعين معناه تأثر المحركة وانفعالها عن الشيء المرئي هذا في حقنا نحن ولهذا قيل المصقبوله  
فيما لان الادراك ثابت في غيرنا لو ان تصور فيه التاثر وذهبت الاشاعة الى انه معنى زائد على



ويجب حصوله مع شرايط بخروج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه

تأثيرا **قَالَ** ويجب حصوله مع شرايط **اقول** شرايط الادراك سبعة الاول عند البعد  
المفرط الثاني عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين الثالث عند الحجاب الرابع عند الصغر  
المفرط الخامس ان يكون مقابلا في حكم المقابل السادس وقوع الضوء على المرئية اما من ذاته او من  
غيره السابع ان يكون المرئية كيثقا بمعنى وجود الضوء واللون اذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاول  
عند حصول هذه الشرايط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد هذا الشمس اذا كانت  
على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكل العقل في ذلك جاز ان يكون بحضرة جبال شاهقة واصول  
هايلة كئالا نذكرها وذلك سفسطة اما الاشاعة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرايط  
مع انتفاء الادراك واحتجوا بان زوى الكبير صغير والسبب فيه رؤية بعض اجزائه دون البعض مع  
تساوي الجميع في الشرايط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا ادركنا بعض الاجزاء  
وهي القريبة دون الباقية ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلثة من الحدة الى المرئية احدها عود و  
الباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئية فالعود اقصر لانه يورث الحادة والضلعان اطول لانهما يورثان  
القائمة **قَالَ** بخروج الشعاع **اقول** اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قوم انه يخرج  
شعاع متصل من العين الى المرئية على هيئة مخروط راسه عن الحدة وقاعدته عند المرئية وهو اختيار المعتزلة  
وقال ابو علي ان الابصار انما يكون بانطباع صور المرئية في الرطوبة الجملدية والقولان عندك باطلان  
اما الاول فلان الشعاع اما جسم او عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لامتناع  
ان يخرج من العين على صغر حجم متصل منها الى كرة الثواب وايضا فانه حركة الشعاع ليست طبيعية  
لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى ولا يكون قسرية وظاهراتها ليست ارادية لان الشعاع جسم  
لطيف جدا فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الابصار للمقابل واما الثاني فلا تدرى  
انطباع العظيم في الصغير **قَالَ** فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه **اقول** الشعاع اذا خرج  
من العين واتصل بالمرئية وكان صقيلا كالمرآة انعكس عنه الشكل لان نسبتته الى المرئية كنسبة العنبر  
اليها ولهذا وجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ويجب ان يشاهد بالمرآة كلما وضع اليها  
كوضع الراية فان انعكس الشعاع الى الراية ففسد ادرك وجهه واذا انتفت الضقالة لم يحصل الانعكاس  
كالاشياء الخشنة التي نشاهد هافاته لا ينعكس عنها شعاع الى العين لعد الملازمة وهذا علة  
اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجمته في المرآة واما القايلون بانطباع <sup>فقالوا</sup> انه ينطبع في المرآة صورة  
المرئية ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة وانطبع في المرآة

وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئ ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطأ <sup>١٠٥</sup> دائرة الشعلة دايرة

لم يغير بتغير المرئ **قال** وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئ **اقول** هذا اشارة الى علة  
الحول عند القائلين بالشطاع والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على الشكل المخروط يساقط  
بالنور الممتد من العين الاخرى في سهم المخروط فاذا خرج من العينين مخروطان التقى سهمهما عند المبصر  
واخذ ادرك المدرك الشيء كما هو وان لم يلتق السهمان عند شيء واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط  
لا يتوقع السهم عليه راي الراي الشيء الواحد شيئين اما القائيلون بالانطباع فانهم قالوا الصورة ينطبع  
اولا في الجليدية وليس الادراك عندها والا لا دركنا الشيء الواحد شيئين كما اذا المسنا باليدين  
كان لمسنا لكن الصورة التي في الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصوب في العصبين المجوفتين  
الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعند الملتقى روح يدرك روح يتحد عند الروح  
من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذ على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح  
ينفذ عن الجليدية خيال بانفراذه وهو الحول **المسئلة** **الاولى** خمسة مشتركة في انواع القوى  
الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات **قال** ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات  
**اقول** اثبت لا دايلا للنفس قوى جزئية خمسة باطنية الاولى بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو  
المدرك للصور الجزئية التي يجتمع عنده مثل المحسوسات الثانية خزانته وهي الخيال الثالثة القوة  
وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المغلفة بالمحتويات كالصدق الجزئية والعدالة الجزئية والرابعة خزانته وهي الحافظة  
القوة المنصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالترتيب التحليل فتركب صورة انسان بطر ورجل ياقوت وهذه  
القوة سميت متجذلة بان اسعملها القوة الوهية ومفكره ان استعمالها القوة الناطقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل  
على ثبوت الحس المشترك وجوه احدها انا نحكم على صاحب لون معين بطعم فلا بد من حضور هذين  
المعنيين عند الحكم لكن الحكم هو النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة الالات على ما تقدم فيجب  
حصولها معاني الة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هي  
الحس المشترك والى هذا الدليل اشارة بقوله الحاكمة بين المحسوسات **قال** لرؤية القطرة  
خطأ والشعلة دايرة **اقول** هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقريره انا زى القطرة  
النازلة خطأ والشعلة التي تدار برعد دايرة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لان  
البصر انما تدرك الشيء على ما هو عليه ولا النفس لا يدرك الجزئيات فلا بد من قوة اخرى يحصل بها  
ادراك القطر حال حصولها في المكان الاول ثم ادراكها حال حصولها في المكان الثاني ويرسم الحصول  
الثاني قبل انحاء الصورة الاولى عن القوة الشاعرة فاقصص الصورتان في الحس المشترك فتري النقطة



والبرسم مالا تحقق له والخيال اوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة

المرتبعة للصور  
والمعاني بعضها  
مع بعض  
الفصل الخامس  
في الاعراض  
ويختص في ستة

كالخط والنقطة كالدايرة قال والبرسم مالا تحقق له **اقول** هذا دليل ثالث على  
اثبات هذه القوة وتقديره ان صاحب البرسم يتصور لوجودها في الخارج والا لشاهد هاكل  
ذي حس سليم فلا بد من قوة وتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صور الا  
تخفق لها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا ان تلك القوة لا يجوز ان يكون هي النفس بل  
من قوة جسمانية وتسم فيها هذه الصور **قال** والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ  
**اقول** هذه القوة الثانية المسماة بالخيال هي خزنة حس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد  
غيوبه الصور التي باعتبارها يحكم النفس بان ما شوهد ثانيا هو الذي شوهد اولاً واستدلوا على  
مغايرتها للحس المشترك بان هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل لامتناع  
صدور الاثرين عن علة واحدة لان ما فيه قوة القبول ليس ما فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة  
وهذا كلام ضعيف يتناضعه في كتاب الاسرار **قال** والوهم المدرك للمعاني الجزئية **اقول**  
هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية ويسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم  
من ان النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها واسرار اليه بقوله الجزئية والحس المشترك لان هذه القوة  
يدرك المعاني والحس يدرك الصور المحسوسة واسرار اليه بقوله للمعاني والخيال لان الخيال شا  
الحفظ والوهم شأنه الادراك فتغاير كما قلنا في الحس والخيال واسرار بقوله المدرك **قال**  
والحافظة **اقول** هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزنة الوهم والدليل على اثباتها كما  
قلناه في الخيال سواء وهذه يسمى المذكورة باعتبار توطؤها على استفادة الغايات ولهم خلاف في ان  
المذكورة هي الحافظة او غيرها **قال** والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض **اقول**  
هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار احس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها  
وهي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب صورة حدة عليه راس انسان ويتركب بعض المعاني  
مع بعض ويتركب بعض الصورة مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور الفعل عنها دون  
غيرها من القوى لا متنازع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة **قال الفصل الخامس**  
في الاعراض ويختص في ستة **اقول** لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل الى البحث عن الاعراض  
وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في ان الاعراض متحصرة في ستة هذا راى الاكثر الا وابل  
فانهم قسموا الوجود الى واجب ممكن والواجب هو الله تعالى لا غير الممكن اما غنى عن الموضوع وهو الجوهر  
او محتاج اليه وهو العرض واقسامه تسعة الكم والكيف والابن والوضع والملك والاضافة وان يفصل

المتخيلة  
المرتبعة للصور

الاول الكم متصله القار جسم سطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد ويشملها قبول المساوات وعدمها

والقسمة  
وامكان وجود  
العاد

وان ينفعل والمتحم المتكلمون حصروا في احد وعشرين هي الكون واللون والطعم والرائحة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالام واللذة واثبت بعضهم اعراضا اخواتها في البحث عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك لان الكون هو الاين او ما يقارنه وباقي الاعراض التي ذكرها مندرجة تحت الكيف فلاجل هذا بحثنا عن الاعراض في التسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فلا وابل لم يوجد لهم دليل على حصر الاعراض في التسعة وبعضهم جعل اجناس الممكنات منحصرة في الاربعة الجوهر والكم والكيف الشبهة وبالجمله احصر لم يقم عليه برهان **المسئلة الثانية** في قسمة الكم قال **الاول** الكم متصل

القار جسم سطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد **اقول** الكم اما متصل او منفصل ونعني بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون هاية لاحد القسمين وبداية للاخر كما لجسم اذا انصف فان موضع التنصيف حد مشترك بين الصنفين هو هاية لاحدهما وبداية للاخر والمتصل ما لا يكون كذلك كالاربعة المنقسمة الى اثنين اثنين فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلثة ولا يتوهم ان الوسط بداية لاحد القسمين وهاية للاخر لانه لو عذفهما صارتا لثثة اربعة وان اسقط منها صارتا اثنين ولا اولوية لاحدهما دون الاخر اذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قارا للذات وهو الذي يجتمع اجزؤه في الوجود كالجسم او غير قارا للذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمن فانه لا يمكن ان يكون احدا للزمانين مجامعا للاخر والفار للذات اما ان ينقسم في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في ثلث جهات وهو الجسم لتعاليه وغير قارا للذات هو الزمان لا غير منفصلة هو العدد خاصة مقومة من الوحدات التي اذا جردت عن معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير **المسئلة الثالثة**

في خواصه قال ويشملها قبول المساوات وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد **اقول** ذكر للكم ثلث خواص الاولى قبول المساوات وعدمها عند الملك فان احدا الشئين انما يستوي غيره او تفاوته باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار الثانية قبول القسمة وذلك ان الماهية انما يعرض لها الانقسام ولا تثنية بواسطة المقيد وهذا الانقسام قد نفى به كوز الشيء بحيث يوجد به غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني قبول افتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلفا البحث فيه وراهم ههنا الاول والثاني المتماثلان وجود العاد من الخواص وذلك ان المنقسم انما ينقسم الى احاد هي اجزؤه فتلك الاحاد عادة له ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما يكون في المتصل فان اللازم

جاء الكم



وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثلثة القسمين فيهما لاوطهما وفي حصول المنافي وعد الشرح دلالة على انتفاء الضدية

ويوصف  
بالزيادة ولكن  
ومقابلها  
دون الشدة  
ومقابلها

لطلق الكم هو مكان وجود واحد عاده له الوجود بالفعل قال وهو ذاتي وعرضي أقول  
الكم ما هو بالذات كالانقسام التي عددناها له ومنه ما هو بالعرض وهو معرضها كالجسم الطبيعي الذي  
هو معرض للكم المتصل وكالمعدود الذي هو معرض للكم المنفصل او عارضها كالسواد الحال في السطح  
فانه متعذر بقدره فكبت عريضة لا ذاتية او ما يجامعه في المحل او ما يتعلق بما يعرض له كقبوطها  
قوة منتهية او غير منتهية بسبب المتولي عليه في المدة <sup>والوقت</sup> والشدة وعدم تناهية المسئلة الرابعة  
في احكامه قال ويعرض بالي القسمين فيهما لاوطهما أقول قد بينا الكم اما متصل واما  
منفصل وايضا اما ذاتي وعرضي فالثاني من القسمين في القسمين معا يعرض للاول منهما فان  
الجسم التعليمي قد يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدودا قد يعرض له النوع الثاني  
من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان على الساعات والشهور والايام والعاد امر فيحصل له التعدد  
والزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافة ايضا كما يقال زمان حركه فوسخ فظهر معنى  
قوله ويعرض ثلثة القسمين فيهما لاوطهما قال وفي حصول المنافي وعد الشرح دلالة على  
انتفاء الضدية أقول يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل وجهان احدهما ان المنافي  
للضدية حاصل فلا يكون الضدية موجودة بيانه ان انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض  
فاحدا النوعين اما يتقوم لمصاحبه او متقومه به ويستحيل تقويم احدا للضدين بالآخر واما المتصل  
فلان احدا النوعين اما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح او مقبول له كالعكس والضد لا يكون  
قابلا للضد ولا مقبولا له فحصول التقويم والفاضية المنافية للضدية يقتضي انتفاء الضدية  
الثاني ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه بيانه ان للتضاد شرطين احدهما  
اتحاد الموضوع الثاني ان يكون بينهما غاية التباعد وهما منتفیان هنا اما عند اتحاد الموضوع  
اما العدة فلانه ليس لشي من العدين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي  
معرض للتعليمي وللسطح بواسطة التعليمي وكذا الخط بواسطة السطح واما عند كونهما في غاية التباعد  
اذ لا مقدار يوجد الا ويمكن ان يعرض ما هو اكبر منه واصغر فلا غاية في التباعد وكذا العد قال  
ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلها دون الشدة ومقابلها أقول الكم بانواعه  
يوصف بان بعضا منه رايد على بعض اخر فان الستة ازيد من الثلثة فكذا الخط الذي طوله  
عشرة ازيد من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها اعني النقص لان  
الزائد انما يعقل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلّة ويمنع ان تصافر بالشدة

وانواع المتصل القار قد يكون تعليميه وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبار وتختلف الجوهرية عما

يقال في جواب

ما هو في كل

ما هو يعطى

عرضية والتبدل

مع بقاء الحقيقة

واقترار التناهي

الى برهان ثبوت

الكرة الحقيقية

والافتقار

الى عرض التقوى

به يعطى عرضية

الجسم التعليمي

والسطح والخط

والزمان والعدد

والضعف وبيانها ظاهر فانه لا يعقل ان خطا اشد من خط اخو في الخطية ولا ثلثة اشد من ثلثة  
 اخرى في التلائية والفرق بين الشدة والكثرة ظاهرة وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزياة  
 انما يتحققان بالنسبة الى اصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقة بخلاف الشدة  
**قال** وانواع المتصل القار قد يكون تعليميه **اقول** الانواع الثلاثة الكم المتصل القار بالذات  
 قد يؤخذ باعتبارها ما يسمى تعليمية وقد يؤخذ باعتبارها مؤثلا اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث  
 اقترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقدارا تعليميا كالسطح التعليمي والخط  
 التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت هذه الانواع تعليمية لان علمها يعلم انما يبحث  
 عنها بجمرة عن المواد ونوابعها **قال** وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبار **اقول**  
 الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانها ان الجسم  
 يمكن ان يؤخذ لا بشرط غيره وبشرط لا غيرهما واما السطح والخط فلا يمكن احدهما الا بالاعتبار الاول  
 فلهذا اختلف الانواع بنوع ما من الاعتبار **قال** وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو  
 في كل ما هو يعطى عرضية **اقول** يريد ان يبين ان هذا الانواع باسرها اعراض واستدل بظهور  
 احدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد اما العام فتقريره ان معنى الجوهرية في حد  
 كل واحد من السطح والخط التعليمي والزمان والعدد غيرم اخلف في جواب ما هو اذا سئل عن حقيقة  
 فيكون خارجيا عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا **قال** والتبدل مع بقاء الحقيقة  
 واقترار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوى به يعطى عرضية  
 الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** هذا هو الوجه الدال على عرضية كل  
 واحد بخصوصية اما الجسم التعليمي فانه عرض لان الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة  
 باقية فان الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقة ما فروا ل كل واحد من الابعاد وبقاء  
 الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي واما السطح فانه عرض لان ثبوته الجسم انما  
 هو بواسطة التناهي العارض للجسم لا فتقاره الى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت  
 مع البرهان واذا التناهي عارض كان ما يثبت بواسطة اولى بالعرضية واما الخط فانه عرض لانه  
 غير واجب لتوابع الجسم ما كان كذلك كان عرضا وبنائا على وجوبه انما يثبت السطح بواسطة تناهي السطح فلا يعرضوا فيه  
 التناهي كافي الكرة الحقيقية لئلا كنه فانه لا خطا فيها بالفعل واما الزمان فانه يتقرر الى الحركة لا نرى بغير مقدارها  
 والمقدار يتقرر الى المقدور الحركة عرض المتقرر الى العرض اولى بالعرضية فالعرض اولى بالعدد فلا نرى بغيرها على ما نعتد



وليست الاطراف اعدا ما وان اتصف بهامع نوع من الاضافة والجنس معروض التناهي وعدمه وهما اعتباران

الثاني الكيف

ويرسم بقيود

عدمية يختص

بجملتها بالاجتماع

والاحاد عرض فالعدد كذلك **قال** وليست الاطراف اعدا ما وان اتصف بهامع نوع من الاضافة  
**اقول** ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة  
 التي هي طرف الخط اعدام صرفه لا تحقق لها في الخارج والا لا تقسمت لانقسام محالها ولان الطرف عبارة  
 عن نهاية الشيء والخط الذي هو طرف السطح والسطح الذي هو طرف الجسم ونهاية الشيء هي عبارة  
 عن فناءه وعدمه ولان السطحين اذا التقيا عند تلاقى اجسام فانكنا بالاسرار المتداخل والا  
 فلا نفتسا وكذا الخط والنقطة وهذه الوجوه لا يتخلو من دخل اما الاول فانما يلزم في الاعراض  
 السارية اما غيرها فلا واما الثاني فلان النهاية ليست عدما محضا ولا فناء صرفا لان العدم  
 لا يشار اليه والاطراف يشار اليها بل ههنا امور ثلثة احدها السطح وهو مقدار ذو طول وعرض  
 قابلا للاشارة بوجوده والثاني فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس  
 بعد صرف بل هو عدل احدا بعد الجسم وهو البهيم والثالث اضافة تعرض تارة للسطح فيقال سطح  
 مضاف الى ذي السطح وتارة للفناء فيقال انها نهاية الجسم ذي نهاية والاضافة عارضة لهما  
 متأخرة عنهما وقد يؤخذ السطح عارضا عن هذه الاضافة فيكون موضوعا لعلم الهندسة وكذا  
 البحث في الخط والنقطة وعن الثالث بان الجسمين اذا التقيا عدم السطحان حصارا جسما واحدا  
 ان اتصلا وان تماسا فالسطحان باقيان **قال** والجنس معروض التناهي وعدمه **اقول**  
 يريد بالجنس الكم من حيث هو هون انه جنس لنوع المنفصل والمتصل وهو الذي يلحق لذاته التناهي  
 وعدم التناهي وانه عدم الملكة لا العد المطلق وان العد المطلق قد يصدق على الشيء الذي  
 سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالحركات وانما يلحق ان معنى التناهي وعدمه العد  
 الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتباره مقداره ويقال للقوة ذلك  
 باعتباره عدد الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعد انها متناهية او غير  
 متناه لا باعتبار الحق طبيعة بها بل لذاتها **قال** وهما اعتباران **اقول** يريد به ان  
 التناهي وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ماهية يقال لها انها متناه  
 او عدتانه بل انما يعقلان عارضا لغيرهما في الذهن **قال** الثاني الكيف ويرسم بقيود  
 يختص بجملتها بالاجتماع **اقول** لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف هو الثاني من الاعراض  
 التسعة وفيه مسایل الاولى في رسمها علم ان الاجناس العالیه لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم  
 بامور اعرف منها عند العقل والرسم انما يتألف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض

جملتها بالاجتماع

واقسامه اربعة فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل

قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف فلم يصلح العوض  
العامة للتعريف الا اذا اختصت بالاجتماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الخفاش انه الطائر  
الولود ولما لم يوجد بهذا الجنس خاصة يفيد تصويره فوصلوا الى تعريفه بعوارض عديدة كل واحد  
منها اعم منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصور  
غيرها ولا يقتضي القسمة الاقسمة في محلها اقتضاء اوليا فقولنا هيئة يشتمل جميع الاعراض الشعرة ونخرج  
عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنها الحركة وما ليس بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها على تصور  
غيرها يخرج عنها الاعراض النسبة وقولنا ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها يخرج عنها الكم والوحدة  
والنقطة وقولنا اقتضاء اوليا ليدخل في الحدود العلم بالاشياء التي لا ينقسم فانه يقتضي اللاقسمة  
مع انه من الكيف لان اقتضاءه كذلك ليس اوليا بل لوحدة المعلوم **المسئلة الثانية**  
**في اقسامه قال** واقسامه اربعة **اقول** الكيف له انواع اربعة احدها الكيفيات المحسوسة  
كالسواد والحمرية الثانية الكيفيات المختصة بذوات النفس كالعلوم والارادة والطنون الثالثة  
الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين والرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والافخا  
والاستقامت وغيرها **المسئلة الثالثة** في البحث المحسوسات **قال** فالمحسوسات اما  
انفعاليات وانفعالات **اقول** الكيفيات المحسوسة ان كانت اسخنة عسرة الزوال سميت  
انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا وان كانت غير اسخنة بل سريعة الزوال سميت انفعالات  
وهي ان لم تكن في نفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها انتفت اسم جنسها واقصر  
في تسميتها على الانفعالات **المسئلة الرابعة** في مغايرة الكيفيات للاشكال والامرجة  
**قال** وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل **اقول** ذهب قوم من القدماء الى ان هذه  
الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتمي في التحليل الى اجزاء صغار ويقتل القسمة الوهمية  
الا تفكاكية وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالتى يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة الاتصال  
العضو فيحس منه بالحرق والذي يحيط به ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس منه بالبرد والذي  
يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديدا لتفوز هو المحرق المحرق والمتلا في ذلك التقطيع هو  
الحار والذي يفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي يفصل منه شعاع قابض للبصر هو الاسود  
ويحصل من اختلافها باقى انواع الالوان والمحققون ابطوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان  
مختلفة في المحولات فيحمل على احدهما بالاجاب ما يحمل على الاخر بالسلب فيلزم تغايرها بالاضروفر



والمزاج لعمومها فمنها اويل الملوسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها فالحرارة جامعة للمشاكل المتفرقة للحمية  
والبرودة بالعكس وهما

متضادتان  
ويطلق الحرارة  
على معان أخر  
مخالفة للكيفية  
في تحقيقه  
والرطوبة

وبيانه ان الاشكال ملوسة وغير متضادة والالوان متضادة غير ملوسة وايضا الاشكال مبصرة  
والحرارة والبرودة ليست كذلك **قال** والمزاج لعمومها **اقول** ذهب خرون من الاويل  
الى ان الكيفيات هي الامزجة وهو خطأ لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل بتفاعلها  
والحرارة والبرودة من الكيفيات الملوسة فتكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملوس يكون  
مغاير للمزاج وان كان تابعه لكن التابع مغاير للمتبوع **المسئلة الخامسة** في البحث  
عن الملوسات **قال** فمنها اويل الملوسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي  
منتسبة اليها **اقول** لما كانت الكيفيات الملوسة اظهر عند الطبيعة لعمومها بالشبهة الى كل  
حيوان قدم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملوسة اما فعلية او انفعالية او ما ينسب اليهما  
فالفعلية والانفعالية كقيمتان هما الحرارة والبرودة والمنفعة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة  
ونعني بالفعلية ما يفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمنفعة ما يفعل المادة باعتبارها واما  
كانت الاوليان فعليتين والاخران منفعليتين وان كانت المادة يفعل باعتبارها لان الاولين  
تفعلان في الاخرين دون العكس واما باقى الكيفيات الملوسة كاللطف والكثافة واللزوجة  
والخشاشنة والجفاف والبلل والثقل والخفة فانها تابعة لهذه الاربعة **قال** فالحرارة جامعة  
للمتشاكلات متفرقة للمخالفات والبرودة بالعكس **اقول** الحرارة من شأنها احدث الخفة  
والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فاذا وردت الحرارة على المركب سخنته طلب الا لطف  
الصغير قبل غير لسرعته انفعاله فاقضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد لا لطف جامع  
مشاكله فمن ههنا قبل انها تقتضى جميع المشاكلات وتفرق المخالفات واما البرودة فانها  
بالعكس من ذلك **قال** وهما متضادتان **اقول** الحرارة والبرودة كقيمتان وجوديتان  
بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف هذا الحكم احد من المحققين وقد ذهب قوم غير  
محققين الى ان البرودة عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حار فيكون الثقابل بينهما تقابل  
العدم والملكية وهو خطأ لا تاندرك من الجسم البارد كيفية زائدة على الجسم المطلق والعدم  
غير مدرك فالبرودة صفة وجودية **قال** ويطلق الحرارة على معان أخر مخالفة للكيفية في الحقيقة  
**اقول** لفظ الحرارة تطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة  
المناسبة للحياة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لان تلك مضاد  
للحياة والثانية شرط فيها والثالثة حرارة الكواكب لنيرة وهي مخالفة لما تقدم **قال** والرطوبة

تقتضي سهولة التشكل واليبوسة العكس هما مغايران اللين والصلابة كيفية تقتضي حركة الجسم حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا

والخفة بالعكس

وبالان بالاضافة

باعتبارين والميل

طبيعي وقسري

ونفساني وهو

العلة القريبة

للحركة وباعتبار

صدر عن

الثابت متغير

ومختلفة مضادا

كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس **اقول** الرطوبة فسرهما الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التشكل والاتصال والتفرق ولجمهور يطلقون الرطوبة على البلّة لا غير فالهواء ليس برطب عندهم وعند الشيخ انه الرطب جعل البلّة هي الرطوبة الغريبة الخارجية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاء هو الرطوبة الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلّة عما من شأنه ان يتبدل واليبوسة مقابلة للرطوبة **قال** وهما مغايران اللين والصلابة **اقول** اللين والصلابة من الكيفيات لاستعدادية فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعدا للانغراز ويكون الشيء باقوا غير سيال ينفصل عن موضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله للغمر من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك **قال** والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس يقال بالاضافة باعتبارين **اقول** لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتان عن الحرارة والبرودة بحث عنهما واعلم ان كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي واضافي فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم الى الاسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم اذا لم يعقر عائق والخفة بالعكس وهو كيفية تقتضي حركة الجسم الى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك ان لم يعقر عائق واما الاضافي فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فاما الخفيف بالاضافة يقال بمعنيين احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يتضادان الحركتان والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقل وخفيف بالاضافة **قال** والميل طبيعي وقسري ونفساني **اقول** الميل الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وينقسم بانقسام معلوله اعني الحركة الى طبيعي كميل الحجر للسكن في الهواء والثرق في الماء والقسري كميل الحجر الى فوق عند قسره على الصعود والى نفساني كميل الحيوان الى الحركة حال اندفاعه لارادته **قال** وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغيرا **اقول** الميل هو العلة القريبة للحركة وباعتباره يتحققه يصدر عن الثابت شي متغير وذلك لان الطبيعة امر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من امر يشدد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفها ذلك **قال** ومختلفة متضادة



ولو لا بثوته لساوى ذوالعايق وعادته وعنداخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها

ومن الثقل  
واخرون منهم  
جعلوا مغايرا  
ومنهم لا يفرق  
ومفارق

**اقول** يشير الى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لان الميل يقتضى الحركة الى جهة والآخر  
عن اخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه الى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول نعم  
كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع  
ميل ذاتي وعرضي كجسم الانسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهوائيه وهو  
ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي فاذا اتخذ على ذي ميل طبيعي ميل قسري بقاوم السببان اعني  
الطبيعة والقاسرة وحدث ميل القاسر منهما فان كان القاسر غالبا اخذت الطبيعة والموانع الخارجية  
في اثباته قليلا ثم يقوى الطبيعة ياخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة الى ان يتعادل  
فيبقى الجسم عديم الميل ثم ياخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلا متساويا باثارة  
الضعف ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حد الضرافة  
بل يكون الجسم ابدا ذا حال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد **قال** ولو لا بثوته  
لساوى ذوالعايق وعادته **اقول** هذا اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم  
قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة  
فانه يقطعها في زمان فاذا فرضنا محقوبا بالمعاوقة قطعها في زمان اطول فاذا فرضنا مع معاوقة  
اقل من الاولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساو للزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعاً  
لامتناع تساوي زمان عديم المعاوقة وواحد **قال** وعنداخرين هو جنس بحسب عدد  
الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها **اقول** لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على  
راي الاوابل شرع في البحث عن علمي المتكلمين وهو جنس على رايهم تحت ستة انواع بحسب العلو  
يستلزم عدد الجهات الستة ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة لان التساوي  
المعلول يستلزم تساوي العلة ومنه مختلف هو ما تعددت جهاته واختلف ابو علي وابوهاشم  
في مختلفه فقال ابوهاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسراً وفي الحلقة التي  
يتجاذبها الشان وقال ابو علي انه متضاد **قال** ومن الثقل واخرون منهم جعلوه مغايرا  
**اقول** من اجناس الاعتماد عنداخرين هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلاً وقيل  
ابو علي ان الثقل واجع الى تزايد اجزاء الجسم فجعلوه مغاير الجنس الاعتماد وهو خطأ لان تزايد  
الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف فلا ثقل له **قال** ومنهم لا يفرق **اقول** ذهب  
المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو

ويقتصر المحل لا غير وهو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها

لا لذاته  
ومنها اوايل  
المبصرات وهي  
اللون والضوء  
ولكل منهما  
طرافات

المختلف وهو مقتضى الحركة الى احدى الجهات الاربع وانما كان مفارقا للعدو وجوب فوق الجسم  
في احدها او ذهابه عنها بخلاف الجهمتين **قال** ويقتصر المحل لا غير **اقول** لما كان  
الاعتماد عرضا وكان كل عرض مقترا الى محل كان الاعتماد مقترا الى المحل ولما اعتنع حلول عرض في  
محلين كان الاعتماد كذلك فلاجل هذا قال انه يقتصر الى محل لا غير بعض المتكلمين لما طعن  
في كلفة الحكمين افتقرا الى الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الاول بان صفة ذاته وجوب مدافعة  
محله لطفة ذاته <sup>لا يورث من غير شرط</sup> فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفى الذات وعلى الثاني بانه  
يكون مساويا للتأليف لان الافتقار الى ازيد من محل واحد من خواص التأليف والاشتراك  
في اخصل الصفات يستلزم الاشتراك في الذات **قال** وهو مقدور لنا **اقول** ذهب  
المتكلمون الى ان الاعتماد مقدور لنا لانه يقع بحسب رواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا  
عنا **قال** ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لذاته **اقول**  
قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلاثة احدها ما يتولد عنه لذاته من غير  
حاجة الى شرط وان كان قد يحتاج اليه احيانا وهو الاكوان والاعتماد في محله وان كان تولدها في  
غير محله بشرط التماس وانما قلنا انه يتولد عنه الاكوان لان الجسم يختص بجمة دون اخرى حال  
حركته فلا بد من مخصص لتلك الجمة وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد بوجود الحركة القسرية  
شيئا بعد شيء فان المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى الاعتماد معاشم اذا  
تحرك ولذا الاعتماد حركة اخرى واعتماد اخر وثانيها ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات  
فانها تتولد عنه بشرط المصاكة لان الصداء موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة  
لا يولد الا الاعتماد واذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها او الى ثالثها  
ما يتولد عنها لا بنفسه بل بتوسط وهو الالم والتأليف فان الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة  
تولد التأليف والتفريق يولد الالم **المسئلة السابعة** في البحث عن المبصرات  
**قال** ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء **اقول** من الكيفيات المحسوسة المبصرة  
وقد ثبت بقوله اوايل المبصرات على ان من المبصرات ما يتناوله الحس البصري ولا وبالذات وهو ما  
ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة غيرهما من المرئيات فان البصر انما يدرهما  
بواسطة هذين وهذا كما قال في الاولى ومنها اوايل الملموسات فان في تبيينها على هناك كيفيات  
تدرك باللمس بواسطة غيرها **قال** ولكل منهما طرافات **اقول** لكل واحد من اللون



والاول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود وهما متغايران

حسا قابلان  
للشدة و  
الضعف  
المتباينان  
نوعاً

والضوء طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء الثوران الحارق والظلمة وما عدا هذه فانها  
متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الالوان وكالظل وشبهه  
من الاضواء **قال** والاول حقيقة **اقول** ذهب من لا مزيد تحصيله الى ان الالوان لا حقيقة  
لها فان البياض المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء الاجسام الشفافة المنقسمة الى الاجزاء الضعيفة  
كما في زبد الماء والتلج والسواد المتخيل انما يتخيل بعد غور الجسم الضوئي في عمق الجسم والشيخ  
اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية واخرى انه غير حقيقة بل سبب حصوله  
ما ذكره والحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لانه محسوس كما في بياض البيض المسلوق  
فانه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ وبالجملة فالامور المحسوسة غنية عن البرهان  
**قال** وطرفاه السواد والبياض المتضادان **اقول** طرفا اللون هما السواد والبياض  
وتبديها بالمتضادين لان المتضادين هما اللذان بينهما غاية التباين فلاجل ذلك ذكر هذا  
التبدي في الطرفين وهذا تنبيه على ان ما عداها متوسطة بينهما وليس نوعا قائما بانفراد كما ذهب  
اليه بعض الناس من ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وشبهه  
بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض الناس حيث ذهب الى انهما يجتمعان كما في  
الغبرة وهو خطأ **قال** ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود **اقول** ذهب بو على  
ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملوونة حال الظلمة يعدم عنها الوانها لانها  
لا تراها في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو المراد او الحصول مانع وهو ما يقال من ان الظلمة  
كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل والامنع من هو بعيد عن النار عن مشاهدته  
القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطأ جدا لاننا نقول انما يحصل الرؤية لعدم الشرط  
وهو الضوء لا انتفاء المرئي في نفسه ونبيه المص على ذلك بقوله ويتوقف اي اللون على الثاني  
اي الضوء في الادراك لا الوجود **قال** وهما متغايران حسا **اقول** يريد ان الضوء واللون  
متغايران خلافا لقوم غيره محققين ذهبوا الى ان الضوء هو اللون قالوا ان الظهور المطلق هو  
الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسطة بينهما هو الظل والحس يدل على المغايرة **قال**  
قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا **اقول** كل واحد من هذين اعني اللون والضوء  
قابل للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في التلج اشد من البياض في الحاج  
وضوء الشمس اشد من ضوء القمر اذا عرفت هذا فاعلم ان الشديد في كل نوع مغاير للضعيف

ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي أو عرضي ١١٧

وأول ثان

والظلمة عد

الملكة

منه بالنوع وذهب قوم الى ان سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاف بعض اجزاء الشد يد باجزاء الضد فيحصل الضعف ان لم يختلط حصلت الشدة وقد بدت اخطاؤهم فيما تقدم قال ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس اقول ذهب من لا تحصيل له الى ان الضوء جسم وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركا بحركة المضي وانما كان ذلك باطلا لان الحس يحكم بافتقاره الى موضوع يقوم فيه ولا يمكن تجريد عن محل يقوم فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل ان يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء اذا شرب على الجسم ظهر وكلما ازداد اشراقه ازداد ظهوره في الحس فلو كان جسما لكان ساوا لما يشرب عليه فكان يحصل ضد المحسوس اعني ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك وتقول ان الحس يشهد بسرعة ظهور ما يشرب عليه الضوء فان الشمس اذا طلعت على وجه الارض شرفت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسما افتقر الى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة هذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس اما سبب فهم اولئك من انه متحرك فهو خطأ لان الضوء يحدث عند المقابلة لانه يتحرك من الجسم المقابل الى غيره قال بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل اقول لما ابطال كونه جسما ثبت كونه عرضا قائما بالمحل اذا العرض لا يقوم بنفسه واذ اقام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحل لتكيفه بمثل كيفيته كما في الاجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل وقد نبهنا بذلك على ان المضي انما يضي ما يقابله قال وهو ذاتي وعرضي وأول وثان اقول الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وايضا منه ما هو اول ومنه ما هو ثان فالذاتي يسمى ضوءا مطلقا وما العرضي وهو الحاصل من المضي لذاته في غير فانه يسمى نورا والاول من الضوء ما حصل عن المضي لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالارض قبل طلوع الشمس فانها مضية لمقابلتها الهواء المضي لمقابلتها الشمس قال والظلمة عد الملكة اقول الظلمة عدم الضوء عما مر شأنه ان يكون مضيا ومثل هذا العد المقيّد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قابلة بالنظر كما ذهب اليه من لا يتحقق له لان المبصر لا يجد فرقا بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وبين تضيئها في عدم الادراك فلو كانت كيفية وجودية مدمكة لحصل الفرق وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية يدركه لا على انها وجودية مطلقا المسئلة



ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التوج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة من الخارج ويستحيل بقاءه لوجوب

ادراك الهيئته  
الصورية يحصل  
منه آخر

**السابعة** في البحث عن المسموعات **قال** ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التوج المعلول للقرع والقلع **اقول** من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع واعلم ان الصوت عرض قائم بالتحل وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الصوت جوهر ينقطع بالحركة فهو خطأ لان الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب اخرون الى انه عبارة عن التوج الحاصل في الهواء من القلع او القرع واخرون قالوا انه القلع او القرع وهذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب الشئ مكانه فان الصوت معلول لتوج المعلول بالقرع او القلع وليس هو احدها لانهما تدرك الحس البصر بخلاف الصوت فاعرفت هذا فاعلم ان القلع او القرع اذا حصل حدث توج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك التوج الى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا يفنى بذلك ان توجا واحدا ينتقل بعينه الى الصماخ بل يحصل توج بعد توج عز صد داخل كما في توج الماء الى ان تصل الى الحس **قال** بشرط المقاومة **اقول** القرع انما يحصل مع الصوت اذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث يحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعته عليه بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك **قال** في الخارج **اقول** ذهب قوم الى ان الصوت ليس يحصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما اذا توج الهواء وانتهى التوج الى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ والا لم يدرك الجمة ولا البعد كما في اللمس حيث كان ادراكا بالملاقات ولا يمكن ان يقال ان ادراك الجمة انما كان لان القرع توجه من تلك الجمة وادراك البعد لان ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لا نالوسد دنا الاذن اليسر لا دركنا باليمنة جهة الصوت الحاصل من جهة اليسر والضعف لو كان للبعد لم يفرق بين التوي البعيد والضعيف القريب **قال** ويستحيل بقاءه لوجوب ادراك الهيئته الصورية **اقول** الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامية والدليل عليه اننا اذا سمعنا لفظة زيدا دركنا الهيئته الصورية اعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت اجزاء الحروف باقية لم يكن ادراك هذا الترتيب والى من باقى التركيبات الخمسة **قال** ويحصل منه آخر **اقول** الصوت انما يحصل باعتبار التوج في الهواء الواصل الى سطح الصماخ وقد بينا وجوده في الخارج فاذا تادى التوج الى جسم كثيف مقاوم لذلك التوج رده فحصل منه توج اخر وحصل من ذلك التوج الاخر صوت اخر هو الصداء والظاهر ان هذا الصدا انما

ويعرض له كيفية متميزة ليتم باعتبارها حرفاً أما مصوت وصامت متماثل ومختلف بالذات أو بالعوارض

وينتظم منها

الكلام

بإقسامه ولا

يعقل غيره

ومنها الطعومات

الشيعة الحادثة

من تفاعل الثلاثة

في مثلها

حجج

يحصل من تقوُّج الهواء الحاصل بين الهواء المتوجِّه المتقوِّج المقاوم وبين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجِّه بعد صدمه للمقابل وإن كان فيه احتمال وكلام المطَّرح محتمل لهما لأن قوله ويحصل منه آخر محتمل كلا المعنيين **قال** ويعرض له كيفية متميزة ليتم باعتبارها حرفاً **أقول** يعرض للصوت كيفية يميز لها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفاً وهي حروف التماخي وحصرها غير معلوم بالبرهان **قال** أما مصوت وصامت متماثل ومختلف بالذات أو بالعوارض **أقول** ينقسم الحرف إلى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد واللين أعني الواو والالف والياء وهي انما تحصل في زمان وأما صامت وهو ما عداها والصاد ما عداها من الجسيم أو مختلف والمختلف ما بالذات كالجيم والحاء أو بالعرض وهو ما أن يكون أحد الجسمين مثلاً ساكناً والآخر متحركاً أو يكون أحدهما متحركاً بالجر والآخر بضاً **قال** وينتظم منها الكلام بإقسامه **أقول** هذه الحروف المسموعة تالفت تاليفاً مخصوصاً أي بحسب لوضع سميت كلاماً فخذ الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلف الثام وهو المحتمل للصدق والكذب غير المحتمل اليهما من الأمر والنهي الاستفهام والتعجب النداء وغير الثام التقييد وغيره وإلى هذا أشار بقوله بإقسامه **قال** ولا يعقل غيره **أقول** يريد أنزال كلاماً انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما طبق عليه المعتزلة والاشاعرة اثبتوا معنى آخر سموه الكلام النفساني غير مؤلف من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للإرادة لأن الإنسان قد يامر بما لا يريد أظهر التمرّد العبد عند السلطان فيحصل عنده في ضربه ومغاير لتخيّل الحروف لأن تخيّلها تابع لها وتختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ظاهره مغايرة للحياة والقدر وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا وأدعوا الضرورة في نفيه وقالوا الامرائع يعقل مع الإرادة وليس الطلب مغاير لها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظياً المسئلة الثامنة في البحث عن الطعومات **قال** ومنها الطعومات الشيعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها **أقول** المشهور عند الأهل أن الجسم ان كان عديم الطعم فهو التقه وتعد التقاهة من الطعومات للشيعة وإن كان ذا طعم لم ينفك عن أحد الطعومات الثمانية وهي الحلاوة والحوضة والملاوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض الدسومة وهذه الطعومات الشيعة تحصل من تفاعل ثلاث كفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العقل عن ثلاث كفيات



ومنها المشهورات ولا أسماء لا أنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة والاستعدادات المتوسطة بين طرفي

النقيض و  
النفسانية  
حال او ملكة  
منها العلم  
وهو ما  
نصور وتصديق  
جازم مطابق  
ثابت ولا  
يحد

لامثالها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فإن الحار ان فعل في الكيف حدث  
المراة وفي اللطيف محرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد ان فعل في الكيف حدث العفوصة وفي اللطيف  
المخوضه وفي المعتدل القبح والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثا للموسسة وفي الكيف الحلاوة وفي  
المعتدل النفاهة **المسئلة التاسعة** في البحث من المشهورات **قال** ومنها المشهورات  
ولا أسماء لا أنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة **أقول** من أنواع الكيفيات المحسوسة الواسع  
المدرجة بحاسة الشم ولم يوضع لا أنواعها أسماء مختصة بها كما وضعت لغيرها من الاعراض بل ميزوا  
بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة مننثة او من حيث اضافتها  
الى محل كرائحة المسك **المسئلة العاشرة** في البحث عن الكيفيات الاستعدادية **قال**  
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض **أقول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة  
شرع في القسم الثاني من اقسام الكيف الاربعه وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح بر القابل  
في احد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال  
يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف  
المتوسطة بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان  
ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهي اللاقوة **المسئلة الحادية عشر**  
في البحث عن الكيفيات النفسانية **قال** والنفسانية حال او ملكة **أقول** هذا القسم  
الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونعني به المختصة بذوات الانفس وهي ما  
ان تكون سريعة الزوال ويسمى حال لا بسرعة زوالها واما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما  
ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشئ حالاً ثم صار بعينه ملكة **المسئلة**  
**الثانية عشر** في البحث عن العلم بقول مطلق **قال** منها العلم وهو ما تصور وتصديق  
جازم مطابق ثابت **أقول** من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه الى التصور وهو عبارة  
عن حصول صورة الشئ في الذهن والى التصديق جازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة  
احد المتصورين الى الاخر ايجاباً او سلباً وانما شرط في التصديق الجزم لان الخالي منه ليس بعلم هذا  
المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن ويشترط المطابقة لان الخالي منها  
هو الجهل المركب ويشترط الثبات لان الخالي منه هو التقليد ما اجماع لهذه الصفات فهو  
العلم خاصته **قال** ولا يحد **أقول** اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يحد لظهور

جنب العلم

ويقتسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولا بد فيه من الانطباع في محل المجردة القابل وحلول المثال مغاير

ولا يمكن  
الاتحاد ويختلف

فان الكيفيات الوجدانية لظهورها يمكن تحديدها لعدانفاكه عن تحديد الشيء بالاخفى والعلم منها  
ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال اخرون يحذف فقال بعضهم انه  
اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاده لا يكون الا كذا وقال اخرون انه اعتقاد يقتضى سكون النفس كلاً  
غيرها نعين **قال** ويقتسمان الضرورة والاكتساب بالنظر **اقول** يريدان كل واحد من  
التصور والتصديق ينقسم الى الضرورى والمكتسب يريد بالضرورى من التصور ما لا يتوقف على  
طلب كسب من التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة احدهما الى الاخر ايجاباً او سلباً و  
بالمكتسب ضد ذلك فيهما **المسئلة الثالثة عشر** في ان العلم يتوقف على الانطباع  
**قال** ولا بد فيه من الانطباع **اقول** اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل  
الى ان العلم يستدعى انطباع المعلوم في العالم وانكره اخرون اوجب الاولون باننا قد ندرك اشياء  
لا تحقق لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدماً صرفاً ونفياً محضاً فيستحيل الاضداد  
اليها واجتبه الاخرون بوجهين الاول ان التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل  
لزمن ان يكون ايجاد المتصف بالسواد متعلقاً له والثاني باطل فكذا المقدم الثاني ان الذهن  
قد يتصور اشياء متقدمة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدراً واجواب عنهما سيأتي **قال**  
في محل المجردة القابل **اقول** هذا اشارة الى اجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلنا  
عاقلاً مجرداً عن المواد كلها والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان الصورة المقدار  
لا يلزم ان يكون مقدراً وايضا هذه الصورة القائمة بالعاقل جالة في محل قابل لها فلهذا كان  
عاقلاً لها اما الجسم فليس محلاً قابلاً لتعقل السواد فلا يلزم ان يكون متعلقاً له **قال**  
وحلول المثال مغاير **اقول** هذا اشارة الى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره ان  
الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا يجوزنا حصول صورة الاضداد  
في النفس ولم يجوز حصول الاضداد في محل واحد في الخارج فعلم ان حلول مثال لشيء وصورته مغاير  
لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل تقدم من السكون ذكره عقيب  
**قال** ولا يمكن الاتحاد **اقول** ذهب قوم من الاول الحكماء الى ان التعقل انما يكون بانحاء  
صورة المعقول العاقل وهو خطأ فاحش فان الاتحاد مح على ما تقدم ويلزم ايضا المحال من وجدها  
وهو اتحاد ذات المعقوله وكذلك ذهب اخرون الى ان التعقل يستدعى اتحاد العاقل بالعقل  
الفعال وهو خطأ لما تقدم ولا سنازامة تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد **قال** ويختلف



باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الأمضا فانيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين

مع الاتحاد  
وهو عرض  
لوجود هذه  
فيه

باختلاف المعقول **اقول** اختلف الناس هنا فذهب قوم الى جواز تعلق علم واحد بمعلومين ومنع اخرون وهو الحق لا نقاد بيننا ان الثقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ووصف الاشياء المختلفة يختلف باختلافها فلا يمكن ان يكون صورة واحدة لمتماثلين فلا يتعلق علم واحد باثنين وانما جود ذلك من جعل العلم امرا وراء الصورة **قال** كالحال والاستقبال **اقول** هذا اشارة الى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذ وجد وانما دعاهم الى ذلك ما ثبت من ان الله تعالى عالم بكل معلوم فاذا علم ان زيد اسيوجد ثم وجد فان زال العلم الاول بنجد علم اخر لم يركونه تعالى محلا للحوادث وان لم يزل كان هو المظهر وهذا خطأ فان العلم بان الشيء سيوجد علم بالعدم الحالى والوجود في ثاني الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالى بل هو متماثل له فيستحيل اتحادهما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه ابو الحسن هنا من ان الزايل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه سيما في زيادة تحقيق في هذا الموضع انتم **قال** ولا يعقل الامضا فانيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين مع الاتحاد **اقول** اعلم ان العلم وان كان من لكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فانه لا يعقل الامضا فاما الغير فان العلم بالشيء ولا يعقل تجرده عن الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت امر حقيقيا مغايرا للاضافة اذ اعرفت هذا فان الاشكال يقيى مع الاتحاد هكذا قال المصنف والذي يلوح من ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئا واحدا كما اذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بان يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتناقض ههنا لاستحالة اجتماع الامثال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة انما يعقل بين الشئين لا بين الشئ الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشئ بذاته والجواب عن الاول ان العلم انما يستدعى صورة لو كان العالم عالما بغيره اقاما لذاته فان ذاته يكفي في علمه من غير احتياج الى صورة اخرى عن الشان ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول فاما من تحقق الاضافة ولان العالم هو الشخص المعلوم هو المهمة الكلية وهذا انما الاول فلان المغايرة بين العاقل من حيث انه عاقل والمعقول من حيث انه معقول متوقفة على التعقل فلو جعلنا التعقل متوقفا على هذا النوع من التغاير دارا ما الشان فلان العالم ههنا يكون عالما بمنجزه وليس بالبحث فيه **قال** وهو عرض لوجود هذه في **اقول** ذهب المحققون الى ان العلم

وهو فعلى وانفعالى وغيرها وضرورى اقتسامه ستة ومكتسب وواجب وممكن وهو

عرض واكثر الناس كذلك العلم بالعرض اختلفوا فى العلم بالجوهر فالذين قالوا ان العلم اضافة  
بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضا والذين قالوا ان العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه  
جوهر لان حده صادق عليه اذا الصورة الذهنية ما هيته اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع  
وهذا معنى الجوهر المحققون قالوا انه عرض ايضا لوجود حد العرض فيه فانه موجود حاله فى النفس لا  
كجزء منها وهذا معنى العرض استدلال القائلين بانه جوهر خطأ لان الصورة الذهنية ممتنع  
وجودها فى الخارج وانما الموجود ما هو مثال له **المسئلة الرابعة عشر** فى اقسام العلم  
**قال** وهو فعلى وانفعالى وغيرها **اقول** العلم منه ما هو فعلى وهو المحصل للاشياء  
الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بخلوقاته وكما اذا تصورنا نقشا لم يستعد صورته من الخارج ثم  
اوجدنا فى الخارج ما يطابقه ومنه انفعالى وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء  
والارض اشباههما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته **قال** وضرورى اقتسا  
سته ومكتسب **قول** قد تقدم ان العلم اما ضرورى واما كسبى ومضى تفسيرهما واقسام  
الضرورى ستة لبداهيات وهى قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجى سوى تصور  
طرفيهما كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من البداهيات لثانى المشاهدات وهى ما مستفاد  
من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار ومن الحواس الباطنة وهى القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى  
غير الحس الظاهرة او بالوجدان من النفس لا باعتبار الالات مثل شعورنا بذواتنا وبافعالنا لثالث  
المجربات وهى قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بان الضرب بالخشب مؤلم  
وفيتقر الى امرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفى وهوانه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن  
دائما ولا اكثر يا والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس الرابع الحدسيات وهى قضايا  
مبدا الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس  
وفيتقر الى المشاهدة المتكررة والقياس الخفى الا ان الفارق بين هذه وبين المجربات ان السبب  
فى المجربات معلوم السببية غير معلوم المهيئة وفى الحدسيات معلوم بالاعتبارين الخاص والمتواتر  
وهى قضايا يحكم بها النفس لتوارد اخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق  
بين المخبرين والتواطى السادس نظرية القياس وهى قضايا يحكم بها النفس باعتبار واسط لا ينفك  
الذهن عنها **قال** وواجب وممكن **اقول** العلم ينقسم الى واجب هو علم واجب الوجود  
بذاته والى ممكن هو ما عداه وانما كان الاول واجبا لانه نفس ذاته الواجبة **قال** وهو

بجملتها  
العلم



تابع بمعنى أصالة موازنة في التّطابق فزال الدّور ولا بدّ فيه من الاستعداد أمّا الضّروبيّ فبالحواسّ وأمّا

وأما الكسبيّ  
فبأنّ العلم  
تابع للمعلوم  
فبالأول

تابع بمعنى أصالة موازنة في التّطابق **أقول** اعلم انّ التابع يطلق على ما يكون متاخراً  
عن المتبوع وعلى ما يكون مستفاداً منه وهما غير مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فإنّ العلم  
قد يتقدّم المعلوم زماناً وقد يفيد وجوده كالعلم الفعليّ وأمّا المراد ههنا كون العلم والمعلوم  
متطابقين بحيث اذا تصوّرهما العقل حكم بأصالة المعلوم في هيئة التّطابق وانّ العلم تابع له  
وحكاية عنه وانّ ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم  
الذي هو الأصل عن تابعه فإنّ العقل يجوز تقدّم الحكاية على المحكيّ **قال** فزال الدّور  
**أقول** الذي يفهم عن هذا الكلام امران أحدهما انّ يقال قد قسم العلم الى قسمين أحدهما  
الفعليّ الذي هو العلة في وجود المعلوم وههنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزمكم الدّور انّ تبعيّة  
الجنس لزم تبعيّة أنواعه وتقرير الجواب عن هذا انّ نقول نعم تبعيّة العلم ما قرناه من كون العلم  
والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصوّرهما العقل حكم بأنّ الأصل في هيئة التّطابق هو ما عليه  
المعلوم وانّ ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدّور بهذا التحقيق انّ العلم الفعليّ محصل  
للمعروف الخارج لا مطلقا الثاني انّ يقال المتبوع يجب ان يتقدّم التابع باحد أنواع التّقدم الخمسة  
وههنا لا نتقدّم بالشّرف ولا بالوضع لأنّهما غير معقولين فيبقى ان يكون التّقدم هنا بالذات  
بالعلية او بالزمان وعلى هذه التّفادير الثلاثة يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع في الزّمان  
ولا شك انّ علم الله تعالى الازليّ والعلوم السابقة على الصّور الموجودة في الخارج متقدّمة بالزمان  
والتّأخر عن غيرهم بالزمان يمتنع ان يكون متقدّما عليه بنوع ما من أنواع التّقدّمات بالاعتبار  
الذي كان به متاخرا عنه والجواب عنه ما تقدّم ايضا **المسئلة الخامسة عشر**  
في نوقف العلم على الاستعداد **قال** ولا بدّ فيه من الاستعداد أمّا الضّروبيّ فبالحواسّ  
وأما الكسبيّ فبالأول **أقول** قد بينا انّ العلم أمّا ضروبيّ وأمّا كسبيّ وكلّهما حاصل  
بعد عدم ما اذا لفظة البشرية خلقت او لا عادية عن المعلوم ثمّ يحصل لها العلم بقسميه فلا بدّ من استعداد  
سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضّروبيّ فاعله هو الله تعالى اذا القابل لا يخرج المقبول من القوّة  
الى الفعل بذاته والا لم ينفك منه وللقبول درجات مختلفة في القرب البعد وانما يستعدّ النفس  
للقبول على التّدرّج فينتقل من اقصى مراتب البعد الى ادناها قليلا قليلا لاجل المعداد التي  
هي الاحساس بالحواسّ على اختلافها والتمرّن عليها وتكرارها مرة بعد اخرى فيتمّ الاستعداد  
الافاضل العلوم البديهيّة الكلية من الصّورات والتّصديقات بين كليات تلك المحسوسات

وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخو مفارقة النوعين وتعلقه على التمام

بالعلة يستلزم  
تعلقه كذلك  
بالمعلول  
ومراتبه ثلاثة  
وذو السبب  
انما يعلم به  
كلياً

واما النظرية فانها مستفادة من النفس ومن الله تعالى على اختلاف الاراء لكن بواسطة الاستعداد  
بالعلم البدهيته اما في التصورات فبالحد والرسم واما في التصديقات فبالقاسيات المستندة  
الى المقدمات الضرورية **المسئلة السابعة عشر** في المناسبة بين العلم والادراك  
**قال** في الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخو مفارقة النوعين  
**اقول** اعلم ان العلم يطلق على الادراك للامور الكلية كاللون والطعم مطلقاً ويطلق الادراك  
على المحسوس عند المدرك مطلقاً فيكون شاملاً للعلم والادراك المحضة اعني المدرك بالحس  
كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوان  
العلم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقاً على هذا الاصطلاح  
فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد يدرك الادراك باصطلاح  
اخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخليين تحت  
الجنس وهو الادراك مطلقاً **المسئلة الثامنة عشر** في ان العلم بالعلة يستلزم  
العلم بالمعلول **قال** وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول **اقول**  
العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلثة الاولى العلم بما هيته العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار  
اخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على التقصان الثاني العلم بها من حيث هي  
مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علماً ناقصاً بالمعلول من حيث انه لا زمر  
للعلة لا من حيث ماهيتها الثالث العلم بذاتها وما هيته ولو ازمها وملزوما لها وعوارضها ومعرضها  
وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام  
بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لا ذمة لما هيته العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث  
ذاتها ولو ازمها **المسئلة الثامنة عشر** في مراتب العلم **قال** ومراتبه ثلثة  
**اقول** ذكر الشيخ ابو علي ان للتعقل ثلث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المحضه وهو عند التعقل  
عمامه شأنه ذلك الثانية ان يكون بالفعل التام كما اذا علم الشيء علماً تفصيلاً الثالثة العلم  
بالشيء اجلاً كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذنره وليس ذلك بالقوة  
المحضه لان في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علماً بها على  
جهة التفصيل وهو **المسئلة التاسعة عشر** في كيفية العلم بذى السبب **قال**  
وذو السبب انما يعلم به كلياً **اقول** اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه

جنس العلم بالعلم  
اعني جبال تفصيلي  
في علم



١٢٤  
والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات ويطلق على غير بالاشتراك

لانه بدون السبب ممكن وانما يجب بسببه فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بغيره  
وانما يحكم باحدهما اذا عقل وجود السبب وعدمه فاذا السبب انما يحكم بوجوده او عدمه بالنظر الى  
سببه اذا ثبت هذا فان ذا السبب انما يعلم كلياً لان كونه صادراً عن الشيء يقتيد له بامر كلي ايضاً  
وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية وتحقيق هذا انك اذا عقلت كسوفاً شخصياً من جهة سببه  
وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منهما نوعاً مجموعاً في شخصه كان العلم به كلياً والكسوف  
ان كان شخصياً فانه عند ذلك يصير كلياً ويكون نوعاً مجموعاً في الشخص والنوع المجموع في شخص  
له معلول كلي لا يتغير وما يستند اليه من صفاته واحواله يكون مدركاً بالعقل فلا يتغير  
فانه كلما حصلت علل الشخص واسبابه وجب حصول ذلك الجزئي فيقال ان هذا الشخص اسبابه  
كذا وكما حصلت هذه الاسباب كان هذا الشخص او مثله فيكون كلياً بعلمه **المسئلة**  
**العشر** وفي تفسير العقل قال والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند  
سلامة الالات **اقول** هذا هو المحقق في تفسير العقل وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجب  
واسخالة المستحيلات لا متناع اتفاقاً كاحدهما عن الآخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم  
والاتحاد **قال** ويطلق على غير بالاشتراك **اقول** لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس  
الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معاً ويندرج تحت عند الاويل عقول عشرة سبق  
البحث فيها اما القوى النفسانية فيقال عقل على وعقل على اما العلى فاول مراتبها هيولاء  
وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري او كسبي وثانيها العقل بالملكة  
وهو الذي استعداد الحصول للعلوم الضرورية لا دراك النظريات وصادره بتلك الاوليات  
ملكة الانتقال الى النظريات واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها  
مرتبة البليد الذي تثبت افكاره دون حصوله مطلوبة وبين هاتين الدرجتين درجات  
متفاوتة في القرب البعد بحسب شدة الاستعداد وضعف وثالثها العقل بالفعل وهو  
ان يكون النفس بحيث متى شاءت استحضرنا العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية  
لاعلى انها بالفعل موجودة ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو  
اخر درجات كمال النفس في هذه القوة اما العلى فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التميز  
بين الامور الحسنة والقيحة وعلى المقدمات التي يستنبط بها الامور الحسنة والقيحة وعلى فعل  
الامور الحسنة والقيحة **المسئلة الحادية** **العشر** وفي الاعتقاد والظن وغيرها

في الاعتقاد والظن  
والشك والتميز  
فانما هي من القوى  
النفسانية

والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو وعد (٢٧)

ملكه العلم

وقد يفرق

بين وبين

النسيان والشك

تردد الذهن

بين الطرفين

وقد يصح تعلو

كل من العلم

والاعتقاد

بنفسه بالآخر

فيتغاير الاعتبار

لا الصور

**قال** والاعتقاد يقال لاحد قسميه **اقول** الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلفوا في انه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب بوالهذيل العلاف الى الثاني وابطله ابو علي الجبائي بانه لو كان كذلك لكان اما مثالا للعلم وهو المظن او ضدًا فلا يجتمعان مع انها قد يجتمعان او بخلافها فلا ينتفیان بالصد الواحد والتحقيق هنا ان نقول ان الاعتقاد احد قسمي العلم وذلك لا تاقدينا ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسم احد قسمي العلم **قال** فيتعاكسان في العموم والخصوص **اقول** هذا نتيجة ماضية الذي يفهم منه ان الاعتقاد وقد ظهر انه احد قسمي العلم فهو اخص منه هذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد باعتبار اخر اعم من العلم لانه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص واعلم ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظرًا وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسمًا من العلم لو اخذ العلم التصديق بالاعتبار الا اعم الشامل للعلم يعني اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وح لا يتم التماثل لان الاعتقاد لا يكون اعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يراى باعتبار اصطلاحين او ما يؤدى معناه **قال** ويقع فيه التضاد بخلاف العلم **اقول** اعلم ان الاعتقاد منه ما هو مماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عندنا في علم الجبائي تعلقه بالتصديق فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به ابو هاشم اولًا ثم حكم بان تضاده انما هو لتعلقه بالاجابات السلبية غير اما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجود المطابقة فيه **قال** والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان **اقول** هذا هو المشهور عند الاوائل والمتكلمين وذهب الجبائيان الى ان السهو معنى يضاد العلم وقد فرق الاوائل بينه وبين النسيان فقالوا ان السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معًا **قال** والشك تردد الذهن بين الطرفين **اقول** الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على الشك وليس معنى قائمًا بالنفس وهو مذهب الاوائل وابي هاشم وقال ابو علي انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي لتجده بعد ان لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات **قال** وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور **اقول** اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات



والجمل بمعنى يقابلهما وبآخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احدا الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل

الشدة و  
الضعف و  
طرفاه علم وجمل  
وكسب العلم  
يحصل بالنظر  
مع سلامة  
جزيئة ضرورية

ينحى نفعهما بجميع الاشياء حتى بانفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالعلم وكذا العلم بتعلق بنفسه  
وبالاعتقاد اذا عرفت هذا فاذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار اذا العلم كان التتظيم  
وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئا منظورا فيه وكون الشيء معلوما معيار الاعتبار كونه علما فلا  
من تغاير الاعتبار اما الصور فلا والا لزم وجود صور لا يتناهى بالنسبة الى معلوم واحد لان العلم  
بالشيء لا ينقل عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعبرين واعلم ان العلم بالعلم علم  
بكيفية وهيئة العالم يقتضى النسبة الى معلوم ذلك العلم وليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه  
الجبائيان **قال** والجمل بمعنى يقابلهما وبآخر قسم لاحدهما **اقول** اعلم ان الجمل يقال  
على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو علم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وبهذا المعنى يقابل  
العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه  
وهو قسم للاعتقاد اذا الاعتقاد جنس للجمل وغيره وسمى الاول بسيطا نظرا الى عدم تركيبه  
والثاني مركبا لتركيبه من اعتقاد وعدم مطابقة **قال** والظن ترجيح احدا الطرفين وهو غير  
اعتقاد الرجحان **اقول** الظن ترجيح احدا الطرفين اعنى طرفا الوجود وطرفا العدم ترجيحا  
غير مانع من النقيض ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد المجازم واعلم ان رجحان الاعتقاد معيار  
لاعتقاد الرجحان لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون علما **قال** ويقبل الشدة والضعف  
وطرفاه علم وجمل **اقول** لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض و  
كان للترجيح مراتب داخلية بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلا للشدة و  
الضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده الرجحان والجمل البسيط الذي لا ترجح معه البتة  
اعنى الشكل المحض **المسئلة الثانية والعشرون** في النظر واحكامه **قال**  
وكسب انعام يحصل بالنظر مع سلامة جزيئة ضرورية **اقول** قد بينا ان العلم ضروريا ضروريا  
لا يفتقر الى طاب كسب نظري يفتقر اليه فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيبا مؤهنية  
للتوصل الى امر مجهول فالترتيب جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية كذلك يقع في الاشياء  
الخارجية فالتقيد بالامور الذهنية يخرج الاخر عنه ثم الترتيب الخاص قد يراى لا يستحق ان يسمى  
بجاصل وقد لا يكون كذلك فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الاربعة  
للنظر اعنى المادة والصورة والغاية وفيه اشارة الى الفاعل وهذه الامور قد يكون تصورات  
هي اما حدود او رسوم يستفاد منها العلم بمفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق

ومع فساد احدهما قد يحصل ضدّه وحصول العلم عن الصحيح واجب

واعلم ان النظر لما كان مركباً اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري فالمادي هو المقدّمات  
والصوري هو الترتيب بينها فاذا سلم هذا انجزان بان كان الحمل والوضع والربط والجهة على  
ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمط بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في  
التصورات فانه اذا كان احد مشتقاً على جنس قريب فصل اخير وقد ايجز على الفصل حصل  
تصور للحد وقطعاً واليه اشار المط بقوله مع سلامة جزئيه يعني جزء المادي والجزء الصوري  
واعلم ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا يريد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لان العلم  
بافادته للعلم ان كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظرياً تسلسل ولا النظر  
اذا استلزم العلم لم يختلف الناس في ارائم لا شتراكم في العلوم الضرورية التي هي مبادي للنظرية  
وذهب المحققون الى انه يفيد العلم بالضرورة فانما متى اعتقدنا ان العالم ممكن وكل ممكن محدث  
يتحصل لنا العلم بالضرورة بان العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة  
ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فان كثيراً من الضروريات يتشكك فيها بعض  
الناس ما الخفاء في التصورات ولغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة  
جزئيه وذلك لان اختلاف الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركم الترتيب الصحيح غفلتهم  
عن شرايط الحمل وغير ذلك من اسباب الغلط اما في الجزء المادي والصوري فاذا سلمنا حصول  
المط لكل من حصل له سلامة الجزئين **قال** ومع فساد احدهما قد يحصل ضدّه  
**اقول** النظر اذا فسد اما من جهة المادة او من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضدّه  
اعني الجهل وقد لا يحصل والضابط في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم يلزم  
النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجاً وان كانت الصغرى في  
الشكل الاول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعاً والاجاز ان  
يكون صادقة وان يكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من ان النظر الفاسد  
لا يستلزم الجهل والا لكان الحق اذا نظر في شبهة المبطل افادة الجهل وليس كذلك ومع انه  
معارض بالنظر الصحيح فان شرط الاعتقاد خفية المقدمات في الصحيح ايضاً شرطان فخرج في  
الفاسد ايضاً **قال** وحصول العلم عن الصحيح واجب **اقول** اختلفنا لناس هنا  
في المعتزلة على ان النظر مولد للعلم وسبب له والاشاعرة قالوا ان الله تعالى اجري عاونه  
بخلق العلم النظر عقيب النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم واستدلوا على ذلك بان



ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من الجزء الصوري وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها

١٣٥

العلم الحادث امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما ياتي في خلق الاعمال فيكون العالم من فعله والمعتزلة لما ابطالوا القول باستناد الافعال الحيوانية الى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ولما رادوا العلم يحصل عقيبا للنظر وبحسبه ويتفنى عند انتفائه حكما عليه بانه سبب له كما في سائر الاسباب الحق ان النظر القحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فاننا فاعلم قطعاً انه حتى حصل لنا اعتقاد المتقدمين فانه يجب حصول نتيجة فالتا لا شاعرة التذكرا يولد فكذا التظير بالقياس عليه والجواب بالفرق بينهما ما **قال** ولا حاجة الى المعلم **اقول** ذهبت للملاحظة الى ان النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعذر العلم باظهار الاشياء واقربها من دون مرشد واطبق العقلاء على خلافه لانه متى حصلت المقدمات لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا انجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم او لا وصعوبة تحصيل المعرفة باظهار الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقاً من دون العلم وقد ارحم المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدق على العلم بتصدق الله تعالى اياه بواسطة المعرفة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولا نحتاج كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم الى اخر ويتسلسل وهذا ان لزاماً ضعيفان لان الدور لا نزم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد الى استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدق من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساوات عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا **قال** نعم لا بد من الجزء الصوري **اقول** يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد مع حضور المتقدمين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر اذ لو لا الترتيب لحصلت العلو الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل الاحد في اعتقاده وقيل لا حاجة اليه والا لزم التسلسل واستراط الشيء بنفسه وهو سهو فان التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زايد الى ترتيب وليس كذلك بل المنقصر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة **قال** وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان شرط النظر عند العلم بالمط الذي هو غاية النظر والا لزم تحصيل الحاصل ويشترط ايضاً عد ضدها اعني الجهل المركب لانه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه ويشترط ايضاً حضورها اعني حضور المط الذي هو الغاية اذا الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر

ولو جوب مما يتوقف عليه عقليتان وانتفاء ضد المظ على تقدير بثوته كان التكليف به عقلياً

نوع من الطلب قال ولو جوب مما يتوقف عليه عقليتان وانتفاء ضد المظ على تقدير بثوته كان التكليف به عقلياً **أقول** اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي أو سمعي قد ثبت المعتزلة إلى الأول والاشاعرة إلى الثاني وأما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلاً بأن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً ولا يتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب فهنا ثلث مقدمات أحدهما أن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً واستدلوا على ذلك بوجهين الأول أن معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلاً الثاني أن شكر الله تعالى واجب لأن نعمه على العبد كثيرة والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفة ضرورة الثانية أن معرفة الله تعالى لا يتم إلا بالنظر وذلك قريب من الضرورة إذ المعرفة ليست ضرورية قطعاً فهي كسببية ولا كاسببوى النظر إذ التقليد يستند إليه وتصفية الخاطر ان انفكت عن ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة الثالثة أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب والألحرج الواجب المطلق عن كونه واجباً أو لزماً تكليف ما لا يطاق لأن الشرط إذا لم يكن واجباً جاز تركه فمما ان يجب على المكلف المشروط أولاً والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجباً مطلقاً والأول يلزم منه تكليف ما لا يطاق إذ وجوب المشروط حال عدم الشرط إيجاب لعدم المقدور وهو محال فثبت أن وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة والألحرج الثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لزم فحاصل أن النبي لا أن النبي إذا جاء إلى المكلف أمره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب إلى النبي لعدم العلم بصدق ولا وجوب عقلي فينتفي الوجوب على تقدير الوجوب السمعي إذا عرفت هذا فنقول قوله ولو جوب مما يتوقف عليه عقلياً استأبلفظة ما إلى المعرفة والعقلياً أشار به إلى وجوب لشكرو وجوب دفع الخوف عن النفس وقوله وانتفاء ضد المظ على تقدير بثوته يشير به إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لأن المطلوب هو الوجوب لعقلي وضد الوجوب السمعي وقوله على تقدير بثوته يعني لو فرض الوجوب سمعياً لم يكن واجباً فهذه ما فهمناه من كلامه في هذا الموضوع وأما الأشعرية فقد احتجوا بوجهين الأول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجباً قبلها الثاني لو وجب النظر لوجب ما لفائدة عاجلة والواقع مقابلهما أو اجلة وحصولها ممكن بدون النظر فوسط النظر عبث وكذا لا يمكن لفائدة ثم قالوا ما الزمتمونا به من ألا فحما على تقدير



وملزم العلم دليل والظن اشارة وبسائط عقلية ومركبة لاستحالة الدور وقد يفيد اللفظ القطع

ويجب تاويله  
عند التعارض

الوجوب السمعى لا يزم لكم على تقدير الوجوب العقلى لان وجوب النظر وان كان عقليا الا انه كسبة  
فالمكلف اذا جاءه الشئ وامره بالتباعد كان له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه الا بالنظر  
والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب  
النظر وذلك ليس لازما لا فحاما ايضا والجواب عن الاول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف  
على الرسالة على ترك التكليف السمعى امر يا اول الرسول بالعقل جميعا بين الادلة وعن الشان ان  
الفايدة عاجلة هي زوال الخوف واجلة هي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء في الحكمة وعن  
الثالث ان وجوب النظر وان كان نظريا الا انه فطرى القياس فكان الا لزام عايد على الاشاعة  
دون المعتزلة قال وملزم العلم دليل والظن اشارة **اقول** لما كان متعلقا النظر  
بما يزم العلم من الاعتقادات والظن وجبا لمبحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى **دليلا**  
والمستلزم للظن يسمى اشارة وقد يقال الدليل على معنى اخص من المذكور وهو الاستدلال  
بالمعول عن العلة قال وبسائط عقلية ومركبة لاستحالة الدور **اقول** بسائط الدليل معنى بمقدّمات فان  
الدليل لما كان مركبا من مقدّمات كانت كل واحدة من تلك المقدّمات جزءا بسيطا بالنسبة الى الدليل  
وان كانت مركبة في نفس الامر اذا عرفت هذا فالمقدّمات قد تكون عقلية محضّة وقد تكون مركبة من عقلية  
وسمعية ولا يمكن تركيبتها من سمعيات محضّة والا لزم الدور لان السمعى المحض ليس بحجة الا بعد معرفة صدق الرسول  
وهذه المقدّمات اذا استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضّة فاذا ن احدى مقدّمات الثقليات كلها عقلية  
والضابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اثباته بالنقل وكلما يتساوى طرفاه بالنسبة الى  
العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباته بهما قال وقد يفيد اللفظ القطع  
**اقول** قيل ان الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفه على امور كلها ظنية اللفظ والنحو والتصرف  
وعند الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض  
العقلى والحق خلاف هذا فان كثيرا من الادلة اللفظية يعلم دلالته على معانيها قطعاً وانتفاء  
هذه المفاسد عنها قال ويجب تاويله عند التعارض **اقول** اذا تعارض دليلان  
نقليان او دليل عقلى ونقلى وجب تاويل النقلى اما مع تعارض النقلين قطعا امتناع تنافض  
الادلة واما مع تعارض العقل فكذلك ايضا وانما خصصنا النقلى بالتاويل لامتناع العمل  
بهما والقائم بالعمل بالنقلى ابطال العقلى لان العقلى اصل للنقلى فلو ابطالنا الاصل لزم  
ابطال الفرع ايضا فوجب اعدول الى تاويل النقلى وابقائه الدليل العقلى على مقتضاها قال

وهو قياس وقسيماء فالقياس اقتراني واستثنائي فالاول باعتبار الصورة القريبة والبعد

اثان وباعتبار

المادة القريبة

خسة والبعد

اربعة

وهو قياس وقسيماء **اقول** الفمير وهو عايد الى الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى  
ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتشيل والى الاخرين اشار بقوله وقسيماء وذلك لان الاستدلال  
اما ان يكون بالعام على الخاص او بالعكس باحدا المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما  
على الاخر فالاول هو اجل فالاول لثروا شرفها لا فادته اليقين وهو المسمى بالقياس اخذا من المجاز  
كان القياس يطلب مجازات النتيجة للمقدّمين في العلم والثاني الاستقراء اخذا من قصد القرينة  
قرينة فقرية كان المستقرى يتبع الجزئيات والثالث التشيل **قال** فالقياس اقتراني واستثنائي  
**اقول** القياس اما ان يكون المطر او نقضه مذكورا فير بالفعل وبالقوة والاول يسمى الاستثنائي  
والثاني الاقتراني مثال الاول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة  
مذكورة بالفعل ونقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس با انسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل  
ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة  
**قال** فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعد اثان **اقول** الذي فهمناه من  
هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني مقدّماته والثاني  
بحسب صورته اعني الهيئته والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدّمات وهو ما يسمى  
باعتباره شكلا وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم سموه شكلا لان احدا الاوسط ان  
كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا كل ج ب وكل ب آ وان كان  
محمولا فيهما فهو الشكل الثاني كقولنا كل ج ب ولا شئ من آ ب وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث  
كقولنا كل ج ب وكل ج آ وان كان موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى فهو الرابع كقولنا كل ج ب  
وكل ج آ وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر الى المادة فله اعتباران  
ايضا احدهما باعتبار صورة كل مقدّم والثاني باعتبار مادتهما فبا الاعتبار الاول هو اعتبار  
بالنظر الى الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حلي وشرطي فالحلي كما قلناه والشرطي كقولنا كلما  
كان آ ب فج د وكلما كان ج د فج ز ينتج كلما كان آ ب فج ز او نقول كلما كان ج د فآ ب وليس  
البتة اذا كان ه ز فج د او نقول كلما كان ه ز فج د وكلما كان آ ب فج ز او نقول كلما  
آ ب فج د وكلما كان ه ز فآ ب **قال** وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعد اربعة  
**اقول** مقدّمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدّمه مقدّمه ومجموعها لا باعتبار  
صورة خاضرة وشكل معين هي المادة القريبة ومقدّمات القياس اربعة مسلمات ومظنونات



والثاني متصل ونا تجرمان وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف والاخير ان يفيدان الظن وتفاصيل

ومشبهات ومجئلات هذا باعتبار المادة البعيدة وأما باعتبار المادة القريبة فاقسما القياس  
خمس البرهان والمجدل والخطابة والسفسطة والشعر **قال** والثاني متصل ونا تجرمان وكذا  
غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف **قول** الثاني هو الاستثناء وهو ضربان الأول ان يكون  
مقدما للشرطية متصلة وينتج منه قسمان أحدهما استثناء عن المقدم لعين التالي والثاني  
استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم والثاني ان يكون منفصلة وهو قسمان أيضا أحدهما ان  
يكون غير حقيقة والثاني ان يكون حقيقة فغير حقيقة ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها  
استثنائي عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عن التالي لنقيض المقدم وممانعة الخلو و  
ينتج قسمان منها أيضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم  
وأما الحقيقة فانها ينتج اربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس من استثناء  
عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس **قال** والاخير ان يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء  
مذكورة في غير هذا الفن **أقول** يريد بالاخيرين الاسفراء والتمثيل وهما يفيدان الظن  
لا العلم واعلم ان تفاصيل هذه الاشياء وبيان شرايطها مذكور في علم المنطق وأما انساق الكلام  
اليه ههنا **قال** والثقل والتجريد متلازمان لا استلزام انقسام المحل انقسام احوال  
فان تشابعت عرض الوضع للجزء والآتركب مما لا يتناهى **أقول** هذه المسئلة وما  
بعدها من تامة مباحث الثقل وقد ادعى ههنا ان الثقل والتجريد متلازمان ان كل عاقل مجرد  
وبالعكس اما الاول فاستدل عليه بعد ما تقدم بان الثقل حال في ذات العاقل فذلك المحل  
أما ان ينقسم اولا والثاني هو الماد والاول بطول ان انقسام المحل يستدعي انقسام احوال اذ احوال  
أما انه يحل بتمامه في جزئي المحل او في احد جزئيه ولا يحل في شيء منه والاول يلزم منه الا انقسام  
ان كان احوال في احد الجزئين غير احوال في الاخر وتعدد الواحدان اتحادا والثاني يفيد المطا والثالث  
خلاف الفرض فاذا ثبت ذلك فالبحران اما ان يتشابهها او يختلفا والاول يستلزم وجود المقدار  
لما فرض مجردا والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الاجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في  
المحل من الانقسامات الممكنة **قال** ولا استلزام التجريد صحة المعقولة المستلزمة لا مكان  
المصاحبة **أقول** هذا دليل احكام الثاني وهو ان كل مجرد عاقل وتقريره ان كل مجرد فانه  
يصح ان يكون معقولا بالضرورة اذ العاقل عن الثقل انما هو المادة لا غير كذا صح ان يكون  
معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فاذا ن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره

هذه الاشياء  
مذكورة في غير  
هذا الفن  
والثقل والتجريد  
متلازمان  
لا استلزام  
انقسام المحل  
انقسام احوال  
فان تشابعت  
عرض الوضع  
للجزء والآتركب  
مما لا يتناهى  
ولا استلزام  
التجريد صحة  
المعقولة  
المستلزمة  
لا مكان

ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنته المشعور والمغايرة في التابع ومصحة للفعل بالنسبة وتعلقها

بالطرفين

ويتقدم الفعل

لتكليف الكافر

وللتنافي ولزوم

احد محالين لولاه

حجج

فنقول هذه الصحة اما ان يتوقف على ثبوت المجرد في العقل والا اول محال لان الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقفه مكان الشيء على وقوعه وهو بط بالضرورة والثاني هو المطلوب هذا الدليل عندي في غاية الضعف لان توقفه مكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضي توقفه الا مكان على الوقوع اذا لا مكان هنا عايداً لمقارنة المعقول للمعقول وهي غير الثبوت عايداً لمقارنة المعقول للعقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر من المحال **المسئلة الثانية والعشرون** في احكام القدرة قال ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع **اقول** لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القدرة وأشار بقوله ومنها اي ومن الكيفيات لتقسايتها لانها صفة قائمة بذواتها لا نفس واعلم ان الجسم من حيث هو غير مؤثر ولا لتساوت الاجسام في ذلك وامثا يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة اما ان يؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه التأثير ويختلف فالاقسام اربعة احدها الصفة المقترنة بالشعور المنقذمة في التأثير وهي القوة الفلكية الثانية المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة الحيوانية اعني القدرة التي ياتي بالبحث عن احكامها الثالثة الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير وهي القوة الطبيعية الرابعة غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير ويسمى النفس النباتية اذا عرفت هذا فنقول لقدرة مغايرة للطبيعة والمزاج اما الاول فلو جوب اقتراناها بالشعور بخلاف الطبيعة واما الثاني فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما فيكون تابعاً اعني تأثيرهما واما القدرة فلان تأثيرها مضاد لتأثيرهما والى هذا اشار بقوله والمغايرة في التابع قال ومصحة للفعل بالنسبة **اقول** القدرة صفة يقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه فان القادر هو الذي يحتمل منه الفعل والترك معاً فلو اقتضت الايجاب لزوم المح ويعني بقوله بالنسبة اي اعتبار نسبة الفعل الى الفاعل وذلك لان الفعل صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحة الذات لان الامكان للممكن واجب فان نسبة الى الفاعل فجاز ان يكون معللاً هذا هو الذي فهمناه من قوله بالنسبة قال وتعلقها بالطرفين **اقول** هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي ان القدرة متعلقة بالضدين وقالت الاشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب **اقول** ويتقدم الفعل لتكليف الكافر للتنافي ولزوم احد محالين لولاه **اقول** هذا مذهب



ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد الفادر ولا استبعاد في تماثلها ونقابل العجز تقابل العدم والملك

الحكام والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية بطلان هذا فان القاعدة يمكن القيام قطعا والاشاعرة بنوامق التمس على اصلهم سياقي بطلانه هو ان العرض لا يتبع ثم المعتزلة استدلو على مقالتهم بوجوه ثلثة الاولى ان القدرة لو لم يتقدم الفعل فيجب تكليف الكافر والنالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو ان التكليف مالا يطاق فيجب فلو لم يكن الكافر متمكنا من الابان حال كفره لزم تكليف مالا يطاق الثلثة لو لم يكن القدرة متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناف ظاهر وبيان الملازمة ان الحاجة الى القدرة انما هي لاجراج الفعل من العدم الى الوجود وحالة الاجراج يستغنى عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة اليها مع ان الفعل انما خرج بالقدرة والى هذا اشار المفسر بقوله ولتنافى الثالث لو لم يكن القدرة متقدمة لزما ما حدث قدرة الله تعالى او قدم الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل والى هذا اشار بقوله ولزوم احد محالين لولا اى لولا المقدم هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله ولتنافى في اشارة الى دليل مغاير للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو ان القدرة لو قارنت الفعل وقد بينا ان القدرة يتعلق بالفتن فلزم حصول الضدين معا وهو تناف ويكون قوله ولزوم احد محالين من تناف هذا الكلام وهو ان نقول لو كانت القدرة مقارنة لزما اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم احد محالين اما اجتماعهما مع تضادها وتنافيها او ايجاب احد هما فيتقدم على الاخر مع فرض المقارنة **قال** ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر **اقول** لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو مما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل بالضرورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون ذلك الشيء مقدورا لكل واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما ولهذا قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقبل ولا يتحد المقدور **قال** ولا استبعاد في تماثلها **اقول** ذهب قوم من المعتزلة الى ان القدرة مختلفة وبنوه على اصلهم وهو انه لا يجتمع قدرتان على مقدور واحد والا لا يمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محو واذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لان التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل وجها ووقع التماثل فيها كغيرها من الاعراض **قال** وتقابل العجز تقابل العدم والملكة **اقول** العجز عند الاول

وغير الخلق لتضاد احكامها والفعل ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة

ويختلف  
بالقياس  
ليست اللذة  
خارجا عن الحال  
الطبيعية لا غير  
الطبيعية  
وقد يستند  
الالم الى  
التفرق وكل  
منها حسى  
وعقلى وهو  
اقوى

وجمهور المعتزلة انه عد القدرة عما من شأنه ان يكون قادرا فهو عدم ملكة القدرة وذهب الاشعرية  
الى انه معنى يضاد القدرة لانه ليس جعل العجز عدم القدرة اولى من العكس هو خطأ فانه لا يلزم  
من عد الاولوية عندهم عدمهما في نفس الامر ولا من عدمهما في نفس الامر ثبوت العجز **معنى قال**  
**ويغير الخلق لتضاد احكامها والفعل اقول** الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس  
افعال لمهولة من غير سابق فكونه رؤيته وهو معنى للقدرة لتضاد احكامها لان القدرة  
تقتضى تساوى نسبتها الى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضا يغير الفعل لانه قد يكون  
تكلفيا **المسئلة الثالثة والعشرون في الالم واللذة قال** ومنها الالم  
واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ويختلف بالقياس **اقول** من الكيفيات  
النفسانية الالم واللذة والمرجع بها الى الادراك فهما نوعان من تخصصا باضافة تختلف بالقياس  
لان اللذة عبادة عن ادراك الملايم والالم ادراك المنايا فيهما نوعان من الادراك تخصص كل  
واحد منهما باضافة الى الملايمة والمنافرة وهما امران مختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد  
يكون الشئ ملايما للشخص ومنافرا للاخر **قال** وليست اللذة خارجا عن الحال الطبيعية  
لا غير **اقول** نقل عن محمد بن ذكريا الطيبان اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لانها  
انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فانه اخذ ما بالعرض مكان  
ما بالذات ولهذا نلتد بصورة تشاهد ها من غير سابق بقاء لها حتى لا يجعل اللذة عبادة  
عن الاخلاص عن الماشوق **قال** وقد يستند الالم الى التفرق **اقول** الالم سببا  
احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد  
نارغ في ذلك بعض المتأخرين بان التفرق عدمى فلا يكون عللة للوجودى وقبر نظرا لان التفرق  
ليس عدم محضا فجاز التعليل به على ان التفرق انما كان عللة بالعرض فان العللة بالذات انما  
هى سوء المزاج الثانى سوء المزاج المختلف لان الحى يوجب الالم ولا تفرق هناك وانما قلنا  
المختلف لان سوء المزاج المشوق لا يقتضى التالم **قال** وكل منهما حسى وعقلى وهو اقوى  
**اقول** يريد قسمه الالم واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان جماعة انكروا  
العقلى منها والحق خلافه فاننا نلتد بالمعارف وهى لذات عقلية لا تتعلق بالحس بها ونقال  
بفقدانها بل هذه اللذة اقوى من اللذة الحسية ولهذا ما نترك اللذة الحسية لاجل اللذة الوهمية  
لا العقلية فكيف لعقلية وايضا فان الحس انما يدرك ظواهر الاجسام ولا تتعلق له بالامور



ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحدهما لازم مع التقابل ويتغاير اعتبارهما بالنسبة

الى الفاعل وغيره وقد

جاء في المتن

يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة هذا الكيفيات

يفتقر الى الحيوة وهي صفة يقتضي الحس والحركة مشروطة

باعتدال المزاج

الكليات والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والموارض ويفرق بين الجنس والفصل فيكون ادراكه تم فتكون اللذة فيه اقوى المسئلة الرابعة والعشرون في الارادة والكراهة قال ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم اقول من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذلك لان الارادة عبارة عن علم الحس واعتقاده او ظنه بما في الفعل من المصلحة والكراهة علمه او ظنه واعتقاده بما فيه من المفسدة هذا مذهب جماعة وقال اخرون ان الارادة والكراهة زائدتان على هذا مترتبة عليه لا تأخذ من انفسنا ميلا الى الشيء وعنده مترتبة على هذا العلم وهو يفارق الشهوة فان المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهي قال واحدهما لازم مع التقابل اقول الذي فهمناه من هذه الكلام امران احدهما ان ارادة الشيء ليست لزما كراهته ضده فالكراهة للضد احدهما يعني احدا الامرين اما الارادة والكراهة لازما لارادة للشيء مع تقابل المتعلقين اعني الشيء والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل ان يكون معنى قوله واحدهما لازم مع التقابل ان احدهما لازم للعلم قطعا اذ المعلوم ما ان يشتمل فتمله على نوع من المصلحة او على نوع من المفسدة فاحدا الامرين لازم لكن لا يلزم احدهما بعينه للتقابل بينهما بل للانهما واحدا بعينه قال ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره اقول الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن قضية تقتضي تخصيصه بالاجاد دون غيره فماعداه من الافعال في وقت خاص دون غيره من سائر الاوقات وان كانت لفعل الغير فانها لا يؤخذ بهذا المعنى قال وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة اقول الارادة قد يراد والكراهة قد يكره وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لان اختلاف المتعلقين يقتضي تغاير المتعلقات اما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقها بذاتيهما والشهوة لا يشتهي وكذلك النفرة لا ينفر عنها لان الشهوة والنفرة انما يتعلقان بالمدرك لا بمعنى ان يوجب ان يكون موجودا فقد يتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين قال فهذه الكيفيات يفترق الى الحيوة وهي صفة يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

عندنا فلا بد من التبيين ويفتقر الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والملكة ومن الكيفيات ١٣٩

النفسانية  
الصحة والمرض  
والفرح والغم  
والغضب والحزن  
والطمع والنجس  
والحق والباطل

عندنا **اقول** هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحياة وهو ظاهر ثم فسّر الحياة  
بافاضة يقتضي الحس والحركة وزادها ايزاحا بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد  
ذلك بقوله عندنا ليخرج عن حيوة واجبا لوجود فانها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا يفتقر  
الحس والحركة **قال** فلا بد من البينة **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط  
الحياة باعتدال المزاج فان ذلك لما يتحقق مع البينة وهذا ظاهر والا شاعرة انكر اذ ذلك  
وجوز اذ وجود جوة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان **قال** ويفتقر الى  
الروح **اقول** الحياة يفقر الى الروح وهي اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سارية  
في العروق تنبعث من القلب حاجة للحياة اليها ظاهرة **قال** وتقابل الموت تقابل العدم  
والملكة **اقول** الموت هو عدم الحياة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياة مقابل  
العدم والملكة فاذهب بوعلي الجبان الى انه معنى وجودي تضاد الحياة لقوله تعالى الذي  
خلق الموت والحياة والخلق يستدعي الابدان وهو ضعيف لان الخلق هو التقدير وذلك  
لا يستدعي كون المقدّر وجوديا **المسئلة الخامسة والعشرون** في باقية  
الكيفيات النفسانية **قال** ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض **اقول**  
الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ اما الصحة فقد حددها في الشفاء بانها  
ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها الى البحر الطبيعي غير  
ما وفة والمرض حالة او ملكة مقابلة لتلك هنا اشكال فان المتضادين يدخلان تحت  
جنس واحد فالصحة ان دخلت في الحال الملكة فكذا المرض لكن اجناس المرض سوء المزاج  
وسوء التركيب وتفرقا لا اتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزائدة مثلا فمن الكيفيات  
الفعلية لا من الحال والملكة وانكأ هو اتصال بدن بها فمن منقولة ان يفعل وسوء  
التركيب عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد بحر يخل بالافعال ولا شيء  
من هذه بحال وتفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة **قال** والفرح والغم **اقول**  
الفرح احد الكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب لمعد في الفرح كون حامله الذي هو  
الروح على افضل احواله في الكم والكيف الفاعل تخيل الكمال واخذ هذه الاسباب  
للغم **قال** والغضب والحزن والطمع والنجس **اقول** هذه ايضا من الاغراض  
النفسانية واعلم ان جميع العوارض النفسانية ليست لمرحكة الروح اما الى داخل او



والمختصة بالكمية اما المتصلة بالاستقامة والاستدارة والانحناء والتعير والتقييد الشكل والمخلقة

او المنفصلة  
كالزوجية  
والفردية  
فالمستقيم  
اقصر الخطوط  
الواصلتين  
النقطتين  
وكما انه موجود  
فكذا الدائرة  
والتضامنتف  
عن المستقيم  
والمستدير فكذا  
عن عارضيهما

خارج والا ولان كانت كثيرة فكما في الفرع او قليلة فكما في الحزن والثاني اما دفعة فكما في  
الغضب يسيرا يسيرا فكما في اللذة وقد يتفق ان يتحرك الى جهتين دفعة واحدة اذا كان العارض  
يلزمه عارضا كما لهم فانه يوجد معه غضب حزن فيختلفا حركتان وكما يحل الذي ينقبض الروح  
معه او لا الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانيا ويعتبر في الحق غضب ثابت  
وعد سهولة الانتقاء وعد صعوبة المبدأ **المسألة السادسة والعشرون** في  
الكيفيات المختصة بالكميات **قال** والمختصة بالكمية اما المتصلة بالاستقامة والاستدارة  
والانحناء والتعير والتقييد الشكل والمخلقة او المنفصلة كالزوجية والفردية **اقول**  
لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات <sup>المختصة</sup> بالكميات ونعني بها الكيفية  
الذي يعرض للكمية او لا وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض اعلم ان الكم على قسمين متصل  
ومنفصل اما المتصلة فقد يعرض له كيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء  
والتعير والتقييد الشكل والمخلقة واما المنفصل قد يعرض له ايضا انواع اخرى من الكيف  
كالزوجية والفردية وغيرها **قال** فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلتين النقطتين  
وكما انه موجود فكذا الدائرة **اقول** رسم ارشيد من الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل  
بين نقطتين لان كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر  
وبخط واحد مستقيم هو اقصرها اذا عرفت هذا فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما  
الدائرة فهي سطح مستوي يحيط به خط واحد داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى  
المحيط متساوية فقد اختلفا للناس في وجودها فالذين اثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الاوضاع  
نفوها والباقيون اثبتوها وهو اختيار المطر لان الدائرة المحسوسة موجودة فاذا وصلت بين  
المركز والمحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا الى خط الذي عند المحيط الى جزء اخر فان  
لم ينطبق عليه فان كان للزيادة جزءا زلناه وانما لنقصان جزءا ملناه به وان كان لنقصان  
اقل من جزء او للزيادة اقل منه لزم انقسام الجوهرا مكان العمل ايضا **قال** والتضامنتف  
عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما **اقول** انه ربما توهم بعض الناس ان الخط  
المستقيم تضاد لخط المستدير لالتنا في بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب ان  
موضوعهما والموضوع لهما ليس بواحد اذا المستقيم يستحيل ان يتقلب الى المستدير وبالعكس  
وايضا فان المستقيم قد يكون وتر القسي غير متناهية كثيرة وضد الواحد واحد لا غير وان

والشكل هيئة احاطة حدًا والحدود بالجسم مع انضمام اللون يحصل الخلقة الثالث المضاف هو حقيقي

انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما ويفهم من ان احدهما ان التضاد منتف عن الاستقامة  
والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير والثاني ان التضاد منتف عن الحركتين  
الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير **قال** والشكل هيئة احاطة حدًا والحدود بالجسم  
ومع انضمام اللون يحصل الخلقة **اقول** ذكر القدماء ان الشكل ما احاطت به حد واحد  
او حدود والتحقيق انه من باب كيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحد الواحد او  
الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغايرة للوضع بمعنى المقولة واذا اعتبر الشكل واللون معًا  
حصلت الخلقة **قال** الثالث المضاف **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيف وافتسامه  
شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعد من المقولة  
كلها نسبية وهو قسم مسايل لما تقدم من المقولات وفي هذه القسم مسايل **المسئلة**  
**الاولى** في افتسامه **قال** وهو حقيقي ومشهور **اقول** المضاف قد يقال لنفس  
الاضافة اعني العارضة للشيء باعتبار قياسه الى غيره كالبوة والبنوة ويقال له المضاف  
الحقيقي فانه لذاته يقتضي الاضافة وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطة ويقال للذات  
التي عرضت لها الاضافة بالفعل كالأب والابن ويسمى المضاف المشهور وقد يقال للذات نفسها  
مضاف مشهور باعتبار كونها معرضة للاضافة **المسئلة الثانية** في خواصه  
**قال** ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او بالقوة **اقول** هاتان خاصيتان مطلقتان  
للمضاف لا يشاركة فيهما غيره احديهما وجوب الانعكاس فانه كما ان الاب ب الابن فكذا الابن  
ابن الاب المراد بالانعكاس الحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه  
كما مثلناه فان لم نراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما نقول الاب ب الانسان الثانية التكافؤ  
في الوجود بالفعل او بالقوة والمتقدم صاحب للتأخر **قال** ويعرض للوجودات اجمع  
**اقول** الصلح الحقيقي يعرض لجميع الموجودات كما يقال الواجب تعالى قادر عالم خالق رازق ويقال  
لنوع من الجوهر انه ابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير للعدد قليل وكثير وللكيف اسخن  
وابرد وللضاف كالاقرب والابعد والابن اعلى واسفل واليتيم اقدم واحداث وللوضع اشد وانقصابا  
وانحناء وللملك اكسى واعرج وللفعل اقطع واعرج وللانفعال اشد لشدًا وتقطعًا **المسئلة**  
**الثالثة** في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وبثبوتها ذهني والا تسلسل  
ولا ينتفع بتعلق الاضافة بذاتها **اقول** اختلفا لعقلاء ههنا فذهب قوم الى ان

ومشهور

ويجب فيه

الانعكاس

والتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ

بالتكافؤ



الاضافة ثابتة في الاعيان لان فوقية السماء ليست عدمًا محضًا ولا امرًا ذهنيًا غير مطابق  
 وقال اخرون انها عدمية في الاعيان ثابتة في الازهان وهو اختيار المصنف واكثر المحققين  
 والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف احدها ان الاضافة لو كانت ثابتة في الاعيان لزم للش  
 لان حلولها في المحل اضافًا نحو حلول ذلك الحول ثابت يستدعي محلاً وحلولاً وذلك يوجب  
 التسلسل واجاب الشيخ ابو علي بن سينا عن هذا بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة  
 الى جهة المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس الى غير فكل شيء  
 في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس الى غير فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان  
 اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فينبغي  
 ان تجرد ما له من المعنى المقول بالقياس الى غير فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس  
 الى غير غير انما هو مقول بالقياس الى غير بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس الى  
 غير بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك  
 مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضافاً  
 بذاته في هذا الموضع فله وجود اخر مثلاً وجود الابوة في الابا مرزايدي على ذات الالب ذلك  
 الموجود امر مضافاً فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته  
 الى ما هو مضاف اليه بل اضافة اخرى لكون محمولاً مضاف لذاته والكون ابوة مضافة  
 لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للطلاب لان التسلسل الذي لزمناه ليس من حيث ان المضاف  
 الذي هو من المقولة يكون مضافاً باضافة اخرى حتى يقسم الاشياء الى ما هو مضاف بذاته  
 الى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالأبوة يفتقر الى محل يقوم به لعرضتهما وحلولها  
 في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل يستدعي محلاً وحلولاً ويتسلسل الى هذا اشار المصنف بقوله  
 ولا يندفع تعلق الاضافة بذاتها اي تعلق الاضافة بالمضاف اليه لذاتها لا باضافة اخرى  
**قال** ولتقدم وجودها عليه **اقول** هذا وجه ثان دال على ان الاضافة ليست ثابتة  
 في الاعيان وتقديره انها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجود في الوجود وامتازت عنهما بخصوصية فافضل  
 وجودها فتلك الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على  
 وجودها وهو محال لضمير عليه يرجع الى وجودها ويحتمل عوده الى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة  
 لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لان وجود محلها صفة له فانضافه به نوع اضافة

ويلزم عدد التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته وتختصر كل مضاف مشهور بمضاف

حقيقتي فيعرض

له الاختلاف

والا اتفاقا

باعتبار زائد

اولا الرابع

الابن وهي

النسبة الى

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

سابق على وجود الاضافة واعا الضمير اليه من غير ذكر لفظي لظهوره قال ويلزم عدم التناهي في كل

مرتبة من مراتب الاعداد اقول هذا وجه ثالث وتقريره ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان

لزم ان يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجمع فيها اضافات وجودية لا تنتهي لان اثنين مثلا

له اعتبار بالنسبة الى الاربعة ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة النصفية والى الستة ويعرض

له بحسب اضافة الثلاثية وهكذا الى ما لا يتناهي وهو محال اما اولها بيدنا من امتناع

وجود ما لا يتناهي مطلقا واما ثانيا فلان تلك الاضافات موجودة دفعة واحدة وترتبة في الوجود

باعتبار تقدم بعض المضافات عليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا يتناهي دفعة واحدة وترتبة وهو

محال اتفاقا واما ثالثا فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضافات لير فيلزم وجود ما لا

يتناهي من الاعداد دفعة واحدة مع ترتيبها وكل ذلك مما برهن على استحالة قال وتكثر صفاته

اقول هذا وجه رابع وتقريره ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله

تعالى متكثرة لا تنتهي لان له اضافات لا تنتهي وذلك محال المسئلة الرابعة

في باقى مباحث الاضافة قال ويختصر كل مضاف مشهور بمضاف حقيقتي فيعرض له

الاختلاف الاتفاق اما باعتبار زائد او لا اقول المضاف المشهور كالاب يعرض له

مضاف حقيقتي كالبوة وكذا الابن يعرض له البتوة وكل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقتي

ولا يمكن ان يكون مضاف حقيقتي واحدا عارضا لمضافين مشهورين لا متناع فيا عرض واحد

بالحالين واذا كان كل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقتي عرض الاختلاف في المضاف

الحقيقتي كالبوة والبتوة والاتفاق كالاخوة واجواز ثم ان هذا المضاف الحقيقتي يعرض للمضاف

المشهور اما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة

وفي المعشوق هيئة تتعلق بها الادراك فيحصل حينئذ اضافة العشق باعتبار هذا الزائد

وقد يكون الزائد في احدهما كالعالم المضاف الى المعلوم باعتبار رقيما صفة العلم به وقد لا يكون

باعتبار زائد كالميا من والميا سرفاهما يتضايقان لاجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلاصة

ما فهمناه من هذا الكلام المسئلة الخامسة في مقولة الابن قال الرابع الابن

وهي النسبة الى المكان اقول لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الابن وهي

نسبة الشئ الى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقتي وهو نسبة شئ الى مكانه الخاص به وغير حقيقتي

وهو نسبة الى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من

جاء في قسم

هذا هو المضاف المشهور



وانواع اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة كمال لما هو بالقوة من حيث

هو بالقوة  
او حصول  
الجسم في مكانه  
بجانب  
بعد اخر  
ووجود ضروري  
ويتوقف على  
المقابلين  
والعلتين  
والمسببات  
والمقدار

الجسم والمكان ولا يقبل الشدة والضعف **قال** وانواع اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اقول** انواع الكون عند المتكلمين اربعة الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بافراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالاه باعتبار انضمامه الى الغير من الاجسام **قال** فالحركة كمال لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكانه

**بعد اخر اقول** هذان تعريفان للحركة الاول منهما للمحكماء والثاني للمتكلمين اما التعريف الاول فاعلم ان الحركة حال حصول الجسم في المكان المتقل عن معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ثم ان حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه يمكن له فهو كمال ايضا والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة اسبق الكمالين فالحركة كمال لما بالقوة اعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وانما يتدنا بقولنا من حيث هو بالقوة لان الحركة تفارق ساير الكمالات بان جميع الكمالات اذا حصلت خرجت ذوالكمال من القوة الى الفعل وهذا الكمال من حيث انه كمال يستلزم كون ذى الكمال بالقوة واما الثاني فلان المتكلمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الاول لان الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الاول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانيا بثنان في الحصول في المكان الثاني لا غير **قال** ووجودها ضروري **اقول** اتفق اكثر العقلاء على ان الحركة موجودة وادعوا الضرور في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزينون واتباعه قالوا انها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجوه احدها ان الحركة لو كانت موجودة لكانت منقسمة فيكون الماضي غير المنقبض او غير منقسمة فيلزم تركبها من الاجزاء التي لا يتجزى واللازمان باطلان الثاني ان الحركة ليست هي الحصول في المكان الاول لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لان الحركة انتهت وانقطعت ولا المجموع لا متناع تحقق جزئيه معاني الوجود فلا يكون موجودا الثالث ان الحركة ليست واحدة فلا يكون موجودا وهذه الاستدلال في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة **قال** ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمسببات والمقدار **اقول** وجود الحركة يتوقف على مورستة احدها ما منه الحركة والثاني ما اليه الحركة اعني مبدأ الحركة ومنتهىها والظاهر ان مراده بالمتقابلين هذان لان المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شئ واحد باعتبار واحد لثالث ما به الحركة وهو السبب العلة الفاعلية لوجودها الرابع ما له الحركة اعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المرادان بقوله

فما من وما إليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى

ما يقالان  
له ولواتحدت  
العدتان  
انتفى المعلول  
وعمر

والعدتين الخامس ما فيه الحركة اعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر  
ان المراد بقوله والمنسوب اليه اذ المقولة ينسب الحركة اليها بالفيثية السادس الزمان الذي يقع  
فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة **قال** فما من وما إليه قد يتحدان  
محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً **اقول** ما من وما إليه قد يكون محلهما واحداً لكن لا باعتبار  
واحد كالنقطة في الحركة المستديرة فانها بعينها مبدأ الحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبار  
وقد يتغير محلهما كالحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل في المتكثراً ما ذاتاً كالحركة من السواد  
الى البياض وعرضاً كالحركة من اليمين الى الشمال **قال** ولهما اعتباران متقابلان أحدهما  
بالنظر الى ما يقالان له **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد منهما من وما إليه  
اعتبارين أحدهما بالقياس الى ما يقال له اعني ذا المبدأ وذا المنتهى والثاني بقياس كل واحد  
الى صاحبه فالأول قياس التضاييف الثاني قياس التضاو ذلك لان المبدأ لا يضاهي المنتهى  
لانفكاكهما تصوراً بل يضاهي في المبدأ فان المبدأ مبدأ الذي المبدأ وكذا المنتهى اما اعتبار المبدأ  
الى المنتهى فانه مضاد له اذ ليس مضاهياً ولا سلباً ولا ايجاباً ولا عدماً وملكة فلم يبق الا التضا  
وهذان الاعتباران اعني التضاييف التضاو متقابلان واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان يقال  
الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين في المبدأ والمنتهى قد يعرضان للجسم احد وجو  
ان الضدين قد يجتمعان في جسم واحد اذ لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لهما وحال المبدأ والمنتهى  
هنا كذلك لان موضوعهما الاطراف في الحركات المستقيمة وتلك متغيرة بقي ان يقال هذا لا يتأتى  
في الحركات المستديرة وقد نبهنا على ذلك بقوله قد يتحدان محلاً فيكون وجه الخلاص عدم  
اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدأ وفيه ما فيه **قال**  
لواتحدت علتان انتفى المعلول **اقول** قد بينا انه يريد بالعتين هنا الفاعلية  
اعني المحرك والقابلية اعني المتحرك وادعى تغايرهما على معنى انه لا يجوز ان يكون الشيء محركاً  
لنفسه بل انما يتحرك بقوة موجودة اما في كمال طبيعته او خارجة عنه لانه تحرك لذاته لا تنقث  
الحركة اذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة  
لاجزائها فيكون كل جزء منهما باقياً بقاء الجسم لكن بقاء الجزء الاول منها يقتضي ان لا يوجد الثاني  
لامتناع اجتماع اجزائها في الوجود فلا يوجد الحركة وقد فرضناها موجودة ههنا والى نفي الحركة  
اشار بقوله انتفى المعلول **قال** وعمر **اقول** هذه حجة على ان الفاعل الحركة ليس هو



بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما والمسبوبة ليداربع فان بسايط الجواهر توجد دفعة ومركباتها

تعد بعد  
اجزائها والمضاف  
تابع وكذا  
متى والجمدة  
دفعة ولا  
يعقل حركة في  
مقولاتي المتعد  
والانفعال  
ففي الكثرة  
باعتبارين  
لدخول الماء  
القارورة

القابل اعني نفس الجسمية وتقريره ان نقول الاجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها  
الحركة لزعمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركاً ههنا ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة الى جهة معينة  
لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان الى جهة غير معينة انتفت الحركة واساراً  
هذا الدليل بقوله وعم اي عم ما فرضناه معلوماً وهو الحركة ما مطلقاً او الى جهة معينة على ما  
الوجهين فيه قال بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما **اقول** هذا جواب  
عن اشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد يقتضي الحركة ولا يلزم ردوامها  
بدوام الطبيعة ولا عمومها بعومها وتقرير الجواب ان نقول لطبايع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها  
الحركة الى جهة معينة بخلاف غيرها والى هذا اشار بقوله المختلفة وايضاً الطبيعة لم يقل انها  
مطلقاً علة الحركة والا لزم المحال بل انما يقتضيه في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه  
الطبيعي ا ما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا يقتضي الحركة واليه اشار بقوله المستلزمة  
في حال ما قال والمسبوبة اليه اربع فان بسايط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعد بعد  
اجزائها **اقول** يريد بالمنسوبة اليه ما يوجد في الحركة على اتقائه تقديره والحركة تقع في اربع  
مقولات لا غير الكم والكيف والايين والوضع ولا يقع فيما سوى ذلك لانها الجواهر فقسماً بسيطاً ومركباً  
فالبيسط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب لعدم بعد اجزائه فلا يقع فيه حركة اذا المتحرك  
باق حال الحركة والمركب ليس بباقي حال الحركة فلا يقع فيه حركة ايضاً قال والمضاف تابع  
**اقول** المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لانه ابد تابع لغيره فان كان متبوعاً قابلاً للشدة  
والضعف قبلها هو والا فلا قال وكذا متى **اقول** ذكر الشيخ في النجاة ان متى يوجد  
للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركته فان كل حركته في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى  
اخر وقال في الشفاء يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون  
في كم او كيف ويكون الزمان لازماً لذلك المتغير فيعرض بسببه في التبدل قال والجمدة  
دفعة **اقول** مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لانها قد بدنا انها عبارة عن نسبة التملك  
فان حصل وقع دفعة والا فلا حصواً لئلا يعقبا فيه حركة قال ولا يعقل حركة في مقولاتي الفعل  
والانفعال **اقول** ان المقولتان لا يوجد الحركة فيهما لان الانتقال من التبرد الى الشئ ان كان بعد كمال التبرد انها  
لا يمكن الانتقال من التبرد بل من البرودة اذا التبرد قد عد وانقطع وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد اعني حال  
الحركة متوجها الى كفتين متضادتين ههنا **قال** ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة

المكبوبة عليه ولصدع الانية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذى في جميع الاقطار على التناسب في الكيف

لاستحالة  
المحسوسة  
مع الجزم بطلان  
الكون والبروز  
لتكذيب  
الحس هنا

المكبوبة عليه ولصدع الانية عند الغليان **اقول** لما بين ان الحركة تقع في اربع مقولات  
وابطل وقوعها في الزايد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتدأ بالكم وذكر ان الحركة  
تقع فيه باعتبارين احدهما التخلخل والشكاثف والثاني النمو والذبول اما الاول فالمراد به زيادة  
مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود اجزاء جسمانية عليه او انفصال اجزاء منه بناء على ان المقدار  
المراد على الجسم ان الجسم بل لا نتقال من نوع منه الى نوع اخر على التدريج واستدل على وقوع الحركة  
بهذا الاعتبار الوجهين الاول ان القارورة اذا كتبت على الماء فان كان بعد المص داخلها الماء  
والا فلا مع ان التحلا والملا في البابين واحد فليس ذلك الا لان الهواء المحتقن بداخل القارورة  
له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيكتب لباقي ضرورة امتناع التحلا مقدار اكبر  
غير طبيعي فاذا كتبت لقارورة على الماء داخلها الماء فعاد الهواء الى مقداره الطبيعي لوجود  
المستخلف عن الهواء الخارج بالمص الثاني ان الانية اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما  
وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك بداخلة اجزاء النار لعدم الثقب في الانية فتبقى ان يكون  
ذلك لزيادة مقداره ايفها وعندى في هذين الوجهين نظرا وان افاد الظن **قال** وحركة اجزاء  
المغتذى في جميع الاقطار على التناسب **قول** هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار  
النمو واعلم ان النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم اخر به وتلك الزيادة ليست مطلقة بل اذا  
دخلت اجزاء مزيد عليه وشبهت به وضد هذه الحالة الذبول وقد يشتر هذا بالسمن والفرق  
بينهما ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وذلك لان الزيادة اذا حدثت  
المنافذ في الاصل ودخلت فيها وشبهت بطبيعة الاصل وانما دفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار  
على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو والشئ قد يسمن لان اجزائه الاصلية قد رجفت وصلبت  
فلا يقوى المغتذى على تفريقها والنمو فيها فلا يتحرك الاجزاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون  
ناميا وان تحرك له لجزء الى الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نمو في اللحم لكن المسمى باسم النمو انما حركة  
الاعضاء الاصلية **قال** وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الجزم بطلان الكون والبروز  
لتكذيب الحس لهما **اقول** لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في البحث في الكيف  
اعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فان مقتضى بصيرة الماء البارد حاد على التدريج  
وبالعكس وكذا في الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة واعلم ان الاراء لم يتفق على هذا  
فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة وافترقوا في الاعتقاد عن الحرارة المحسوسة في الماء الى



وفي الاين والوضع ظاهر ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنشئ

اليد مقتض  
للاختلاف

قسمين احدهما ذهب الى ان في الماء اجزاء نارية كما منزهة فاذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الاجزاء وظهرت للحس والثاني ذهب الى ان الاجزاء النارية تور عليه من خارج ويدخله فيحس منه بالحرارة والقولان باطلان فان الحس يكذبها اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب ان لا حس بها عند مداخلها اليه لجميع اجزاء الماء ونفريقها قبل ورود الحرارة عليه لما لم يكن كذلك دل على بطلان الكون واما الثاني فلاننا شاهد جبلا من كبريت يفرق منه نار صغيرة فتحرق مع اننا نعلم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يلاقى الجبل يغلب عليه حسا **قال** وفي الاين والوضع ظاهر **اقول** وقوع الحركة في هاتين المقولتين اعني الاين والوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام ابي نصر الفارابي وقوعها فيه واعلم ان الحركة في الوضع وان استلزمت حركة الاجزاء في الاين لكن ذلك باعتبار اخر مغاير لاعتبار الحركة اجمع في الوضع **قال** ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل **اقول** الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدء المسافة الى نهايتها وقد بينا نعلق الحركة بامور ستة والمقتضى لو حشا انما هو ثلثة منها لا غير الاول وحدة الموضوع وهو امر ضروري في وحدة كل عرض لا يستحال قيام العرض بمحلين واليه اشار بقوله والمحل الثاني وحدة الزمان وهو كذلك ايضا لا يستحال اعادة المدة بعينه واليه اشار بقوله المقدار الثالث وحدة المقولة التي فيها الحركة فان الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف واين واليه اشار بقوله والقابل ويحتمل ان يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقتضى له ووحدة التحرك غير شرط فان المتحرك بقوة مسافة اذا تحرك باخرى قبل انقطاع فعل الاولى اتحدت بحركة واذا اتحدت الاشياء الثلاثة اتحد ما منه وما اليه لكن كل واحد منهما غير كاف فان المتحرك من مبدء واحد قد ينتهي الى شيئين المنتهي الى شيئين واحد قد يتحرك من مبدء اثنان **قال** واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف **اقول** اذا اختلف احد الامور الثلاثة اعني ما منه وما اليه وما فيله اختلفت الحركة بالنوع فان الحركة في الكيف يغاير الحركة في الاين وهذا ظاهر وايضا المتاعدة ضد الهابطه واراد بالمتقابلين ما منه وما اليه والمنسوب اليه ما فيله ولا يشترط اختلاف الموضوع فان الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع ولا الفاعل لان الطبيعة القسرية قد يصدر عنها حركة واحدة به ولا الزمان لعدا اختلافه وفي هذا المباحث نظر ذكرناه في كتاب الاسرار

وتضاد الأولين التضاد ولا مدخل للمقابلين الفاعل في الانقسام ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة

ويضعف

فيكون بطيئة

ولا يختلف

عنهما الماهية

وسبب البطء

الماثرة الخارجية

او الداخلية

لا تختلف

السكنات

والأما احسن

بما انصف

بالمقابل ولا

اتصال لذوات

الزوايا والانقط

لوجود زمان بين

أني المبين

**قال** وتضاد الأولين التضاد أقول من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس

أخر كالصاعدة والهابطة فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك لا مكان صعود الجحر والنازل ولا تضاد المتحرك

لصعوده والضمود عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لا اتحاد المسافة فيما قبله سبق إلا

ما منه وما إليه وإليه أشار بقوله وتضاد الأولين التضاد أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد وعن

بالأولين ما منه وما إليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لأنهما غير متضادتين **قال**

ولا مدخل للمقابلين والفاعل في الانقسام **أقول** الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة

في نصف الزمان نصف الحركة في جميع مع الشاوي في السرعة والبطء وبانقسام المتحرك فانها

عرضة حال في حال في المنقسم يكون لا شك منقسماً وبانقسام ما فيه أعني المسافة فان الحركة المنتظمة

نصف الحركة إلى منتهاها ولا مدخل للمقابلين أعني ما منه وما إليه في الانقسام والفاعل وذلك كل ظاهر

**قال** ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف

عنهما الماهية **أقول** يعرض للحركة كيفية واحدة يشد نارة ويضعف أخرى فيكون الحركة

باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء ولا يختلف

ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين الأول أن هذه الكيفية واحدة وإنما يختلف بالقياس

الوغيرها فما هو سريع بالنسبة إلى شيء قد يكون بطيئاً بالنسبة إلى غيره والثاني أن انقسام الجنس

الواحد من الحركة إلى الصاعدة والهابطة مثلاً ونقسمه أيضاً إلى السريع والبطيء وهاتان قسمتان

ليست مترتبتين حتى يكون عرض أحدهما للجنس بواسطة الأخرى بل يعرضان ولذلك الجنس

و قد تبين أن الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما خاصة **قال**

وسبب البطء المماثلة الخارجية والداخلية لا تختلف السكنات والأما احسن بما انصف بالمقابل

أقول لم يعلم أن المنكلمين ذهبوا إلى أن تختلف السكنات بين أجزاء الحركة سبب للاحساس بالبطء

والأول ما امتنع عدم وجود جواز لا يتجزئ في الحركة امتنع استناد البطء إلى تختلف السكنات

بل سندوه إلى الموانع الخارجية كالملا في الحركات الطبيعية وإلى الداخلية كالمبول الطبيعية في

الحركات لقسرية لأنه لو كان تختلف السكنات سبباً للبطء لما احسن بما انصف بالمقابل يعني أنه

يلزم عدم الاحساس بالحركات المنتصف بالسرعة التي هي مقابلة البطء لما تقدم في مسألة الجزء

لا يتجزئ **قال** ولا اتصال لذوات الزوايا والانقطاف لوجود زمان بين أني المبين **أقول**

يريد أن كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة



والسكون حفظ النسب فهو ضد ويقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع ويتضاد لتضاد ما فيه

ومن الكون  
طبيعي وقسري  
وارادي

وعبر عن ذلك بدواتا لزوايا وهي الحركة على خطين احدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة ولا انقطاع  
وهي الحركة الزاجعة من المنتهى الى المبدأ وانما وجب السكون بينهما لان لكل حركة علة يقتضي اتصال  
الجسم الى المظم والوصول موجود انما فعلته كذلك وهذا الان الذي يوجد فيه الميل المقتضي للوصول  
ليس هو ان الميل الذي يقتضي المفارقة لا استحالة اجتماع الميولين ولا يتصل الا فان فلا بد من فاصل  
هو زمان عدل الميل فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المظم **قال** والسكون حفظ النسب فهو ضد  
**اقول** اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وانها هل هي وجودية او عدمية فالمشككون  
على الاول فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد اكثر من زمانا واحكاما على الثاني قالوا انه  
عدم الحركة عما مر شأنه ان يتحرك والمظم قول المتكلمين وهو انه وجودي وان تقابله للحركة  
تقابل الضدية لا تقابل العد والمملكة وجعلوه عبارة عن حفظ النسب بين الاجسام الثابتة  
على حالها **قال** ويقابل حركتين **اقول** يمكن ان يفهم من هذا الكلام معنيان احدهما  
انه اشارة الى الصحيح من الخلاف الواقع بين الاويل من ان المقابل للحركة هو السكون في مبدأ  
الحركة لا هاتين وان السكون مقابل للحركة من مكان السكون واليه والحق هو الاخير لان السكون  
ليس عد حركته خاصة والا لكان المتحرك الى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عد كل حركه ممكنة في  
ذلك المكان واجتج الاولون بان السكون في النهاية كاللحركة وكما لا شيء لا يقابل الجواب  
ان السكون ليس كما لا للحركة بل للمتحرك الثاني ان السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستد  
معاد ذلك لان لما بين ان السكون عبارة عن حفظ النسب كان حفظ النسب انما يتم ببقاء  
الجسم في مكان على وضعه وجب ان يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمة والمستديرة معا  
لان بقاء حفظ النسب فيهما **قال** وفي غير الاين حفظ النوع **اقول** لما بين ان السكون  
عبارة عن حفظ النسب كان ذلك انما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان  
فوجب عليه ان يفتر السكون في غير الاين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في  
المقولة التي يقع عندها الحركة **قال** ويتضاد لتضاد ما فيه **اقول** قد يعرض في السكون  
التضاد كما يعرض في الحركة فان السكون في المكان لا على تضاد السكون في المكان الاسفل  
فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان كما تقدم في الحركة ولا تعلق له  
بما مر وما اليه فوجب ان يكون علة تضاده هو تضاد ما فيه **قال** ومن الكون طبيعي  
وقسري وارادي **اقول** انكون يريد به ههنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح

فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا يكون دورية وقسرها مستند

الى قوة

مستفادة قابلا

للضعف

عليه المتكلمون وقسمته الى اقسام ثلاثة وذلك لانه عبارة عن حصول الجسم في الحيز وذلك  
الحصول قد بينا انه لا يجوز استناده الى ذات الجسم فلا بد من قوة تستند اليه وتلك القوة  
اما ان يكون مستفادة من الخارج وهي القسرية او لا وهي الطبيعية ان لم تقارن الشعور والارادة  
ان فارقته **قال** فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي **اقول** الطبيعية  
امرت بات والحركة غير ثابتة تستند اليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بامر غير طبيعي  
ويقتضي ان يرد اليه الى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعيا اما في الالين فكأنه المرمى الى  
فوق واما في الكيف فكأنه الماء المسخن واما في الكم فكأنه الدليل بالمرض **قال** ليرد الجسم اليه  
فيقف **قول** غاية الحركة الطبيعية انما هي حصول الحالة الملازمة للطبيعة التي فرضنا زواياها  
حتى اقتضت لطبيعة الحركة وردد الجسم اليها بعد عدمها عن الاطراف عن الحالة غير الطبيعية  
فيل لعد الاختصاص وهو ممنوع اذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي وعلى كل  
تقدير فاذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمها الحركة الطبيعية لزوال الشرط  
وهو عدم الحالة غير الطبيعية **قال** فلا يكون دورية **اقول** هذا نتيجة ما تقدمنا  
الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب  
بالحركة عن ماهويت عن فلا يكون طبيعيتها وهوذا واعلم ان الحركة الطبيعية قد بينا انها  
انما يصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بشاركة احوال الغير الطبيعية ولتلك الاحوال  
درجات متفاوتة في القرب البعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع  
حال مخصوصة غير ملائمة فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت  
حالة اخرى هي الحصول في حد اخر فعلة الحركة الاولى الثامنة غير علة الحركة الثانية  
فلا يقال ان الطبيعة في منتصف المسافة مثلا تهرب عما طلبت بالطبيعة **قال** وقسرها  
مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف **قول** الحركة القسرية اما ان يكون مع ملازمة  
المحرك او مع مفارقتها والاول لا اشكال فيه وانما البحث في الثاني فالمشهور ان المحرك كما  
يفيد لمفسور حركة كذلك يفيد قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الامور الخارجية  
والطبيعة المقارنته وكلما ضعف القوة القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة الى ان  
تفني تلك القوة بالكلية وعندك هنا اشكال فان الواحد بالشخص لا تفني حال ضعفه بالقوة القسرية  
اذا عدت عند ضعفها افتقر المتجدد منها الى علة كافتقار الحركة والا قرب هنا ان ثبت في



والطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا ويعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة ولا يعلل الجنس ولا

انواعه بما يقتضى الدور الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضا لها باعتبار اخر

جنسها

مقدارها الزمان

المتحرك فسر امور ثلثة الحركة القسرية والميل القسري هو القابل للشدة والضعف القوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتت ولا تضعف وتحدد الميول ما لم يحصل للهوا الذي يتحرك فيه المتحرك تلبس وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فيبطل القوة القسرية بالكلية قال والطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا **اقول** السكون منه طبيعي كاستقرار الارض في المركز ومنه قسري كالحجر الواقف في الهواء ومنه ارادي كسكون الحيوان واداته في مكان ما والطبيعي من السكون ما يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية المستندة الى الطبيعة لا مطلقا عند مقارنة امر غير ملائم **قال** ويعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة **اقول** من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر الى الاسفل ومنه ما هو مركب كحركة الغلظة على الرحي واذا اختلفا في المقصد فان حركة كل واحدة من الغلظة والرحي وان كانت بسيطة لكن اذا نظر الى حركة الغلظة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم ان كانتا حركتين مساويتين للاخرى حدث للغلظة ثبات النسبة الى الامور الثابتة وان فضلت احدهما الاخرى حصل لها حركة بقدر فضل احدهما على الاخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل تحريك الجسم الواحد بالذات حركتين الى جهة وجهتين **قال** ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضى الدور **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على ابي هاشم حيث قال ان حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في الحصول انما ان يوجد قبل الحصول ولا فان كان الثاني لزم الدور وان كان الاول فان اقتضيه اندفاع الجسم الى مكان ما فهو الميل وهو ثابت والا لم يكن علة المسئلة السابعة في المتى **قال** الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن مقولة الاين شرع في البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشيء الى الزمان او طرفه بالحصول فيه وهو اما حقيقي وهو الذي لا يفصل عن كون الشيء كالصيام في النهار واما غير حقيقي كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقي والاين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد مشترك فيه كثير بخلاف الاين الحقيقي **قال** والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضا لها باعتبار اخر **اقول** الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتقدم باعتبارها فان الحركة لا بد لها من مسافة زائدة بها ونقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لاجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض فان اجزاء من الحركة

رائعا يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها ولا يفتقر وجود معرضها ولا عدم اليقين الطرف كالنقطة

الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان الحركة في المسافة يجمع المتأخر بخلاف جزء الحركة ويحصل للحركة تعدد عددا بالاعتبارين فالزمان مقدار الحركة وتقدمها من حيث التقدم والتأخر العارضا لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والا لزما الدور والى هذا اشار بقوله باعتبار اخراى باعتبار اخر مغاير لا اعتبار الزمان قال **قوله** انما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها **اقول** هذه المقولة التي هي المتى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركات رائعا يعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فان ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة باعتبار عرض صفات متغيرة كالأجسام التي يعرض لها الحركات فيلحقها هذه النسبة **قال** ولا يفتقر وجود معرضها ولا عدم اليقين **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان احدهما ان وجود معرض المتغيرات وعدمه لا يفتقر الى الزمان لانه متأخر عن المتغيرات لانه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معرضها فلو افتقر وجود المعرض وعدمه اليه لزما الدور والثاني ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للنسبين للذين احدهما الزمان فالزمان معرض لهذه النسبة ووجود هذا المعرض وعدمه لا يفتقر الى الزمان والا لزما **قال** والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدرج **اقول** الطرف يعني به الان فانه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره روح من نفى الجواهر الفردة كوجود النقطة في الجسم عدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدرج وذلك لان عدم الشيء قد يكون في ان كالأجسام وغيرها من الاعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين الاول ان يكون العدم على التدرج كعدم الحركة والثاني ان يكون لا على التدرج كاللاماستر وعدمه الان **قال** وحدثا العالم يستلزم حدوثه **اقول** قد بينا فيما تقدم ان العالم حادث والزمان من جملة فيكون حادثا بالضرورة والا رايلا نزعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عن المسئلة السابعة في الوضع **قال** السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين **اقول** الوضع من جملة الاعراض النسبية واعلم ان لفظة الوضع يقال على معان بالاشتراك احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية انه هنا وهناك فالنقطة ذات وضع لهذا الاعتبار دون الوحدة وثانيها هيئة تعرض للجسم بسبب نسبه اجزائه بعضها الى بعض الثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبه اجزائه بعضها الى بعض بسبب نسبه اجزائه الى الامور الخارجية عنه وهذا هو المقولة المذكورة هناك كقيام فاته يفتقر الى حصول نسبه الاجزاء ونسبه له الى الامور الخارجية مثل كون راس القايم من فوق ورجلاه من اسفل ولولا

لا على التدرج  
وحدثا العالم  
يستلزم حدوثه  
السادس الوضع  
وهو هيئة  
تعرض للجسم  
باعتبار  
نسبتين

حجبا الغنى



وفيرتصاد وشدة وضعف السابغ الملك وهو نسبة المملك الثامن والتاسع ان يفعل وان يفعل

هذه النسبة لكان الانتكاس قياما الى هذا اشار بقوله باعتبار نسبتين اي باعتبار نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وباعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية قال وفيرتصاد وشدة وضعف اقول قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فانهما هيتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف ومتعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادتين وقد يقع فير ايضا شدة وضعف فان الانتصاب الانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف **المسئلة الثامنة** في الملك قال السابغ الملك وهو نسبة المملك اقول قال ابو علي ان مقولة الملك لم يحصلها الى الان ونسبة ان يكون عبارة عن نسبة الجسم الى حواره او لبعض اجزائه كالشبح والختم فمنه ذاق كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كبدن الانسان عند قيصر اما المص فان حصل هذه المقولة وبين انها عبارة عن نسبة المملك قال رح ولخفاؤها عبر المتقدمون عنها بعبارة مختلفة كالجدة والملك **المسئلة التاسعة** في مقولة الفعل والافتعال قال الثامن والتاسع ان يفعل وان يفعل اقول هاتان مقولتان ذهب لا ويل الى انهما ثابتان عينا وهما عبارتان عن تاثير الشئ في غيره والتاثير عنر ماد اما التاثير التاثير موجودين واذ انقطعا قيل لهما فعل وانفعال فان الجسم ماد انما الاحتراق قيل له هوذا يحترق فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظة المصدر قال ولحق ثبوتها ذهنا والا لزم التسم اقول المص ذهب هنا الى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف لا ويل في ذلك وجعل هاتين المقولتين امرين ذهنيين لا بثوت لهما عينا والا لزم التسلسل وجهه اللزوم ان ثبوتها يستدعي علة مؤثرة فيهما فلك العلة نسبة التاثير اليهما ولهما نسبة التاثير عنهما وذلك يستدعي ثبوت نسبتين اخريين وهكذا الى ما يتناهي المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى صفاته واثاره وفير فصول الاول في وجوده تعالى قال المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى صفاته واثاره وفير فصول الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المظم والا استلزم الاستحالة الدور والتسم اقول يريد اثبات واجبا لوجود تعالى ببيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز ببيان افعاله واثاره وابتدأ باثبات وجوده لانه الاصل في ذلك كثر الدليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجبا فهو المظم وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المظم وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان واجبا فالمظم وان كان ممكنا تسلسل وادور قد تقدم بطلانها وهذا برهان قاطع اشار اليه في

والحق ثبوتها  
ذهنا والا لزم  
التسم المقصد  
الثالث في  
الصانع تعالى  
وصفاته واثاره  
وفير فصول  
الفصل الاول  
في وجود الموجد  
ان كان  
حيث الفعل  
واجبا فهو المظم  
والاستلزم  
لاستحاله  
الدور  
والسلسل

حيث الاستحالة

الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه ينفي لا يجاب الواسطة غير معقولة ويمكن عرض الواجب الامكان

للاثر باعتبارين

بجانب القدر

الكتاب العزيز بقوله او لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وهو استدلال على المتكلمون  
 سلكوا طريقا اخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثا تسلسل اودار وان كان قد  
 ثبت المبدأ ان القدر يستلزم الوجود هذه الطريقة انما يمتشي بالطريقة الاولى فلهذا اختارها  
 المصنف على هذه **الفصل الثاني في صفاته تعالى وفيه مسائل المسئلة الاولى** في انه تعالى  
 قادر مختار **قال** الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه ينفي لا يجاب **اقول** لما فرغ  
 من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى ابتداء بالقدرة والدليل  
 على انه تعالى قادر اننا قد بينا ان العالم حادث فالوثر فيه ان كان موجبا لزم محدثا واما قد فرضنا  
 حادثا اعني العالم والتالي بقسمين باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عند  
 وذلك يستلزم ما قد مر في العالم وقد فرضناه حادثا واحدا والمؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان المؤثر  
 للعالم قادر مختار **قال** والواسطة غير معقولة **اقول** لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه  
 شرع في انواع من الاعتراضات للخصم وجعل المخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على  
 ان المؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار بل جاز ان يكون الواجب تعالى موجبا لذاته فمعلوم لا يؤثر في العالم  
 على سبيل الاختيار وتقرير الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لا تناقض بينا حدوث العالم بجملة  
 واجزائه والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى بثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سوا  
 غير معقول **قال** ويمكن عرض الواجب الامكان للاثر باعتبارين **اقول** هذا جواب عن سؤال  
 اخر وتقريره ان المؤثر اما ان يستجمع جميع جهات المؤثرة او لا فان كان الاول كان وجود الاثر عنه  
 واجبا والا افتقر ترجيح الى مرجح زايد فلا يكون لجهات باسرها موجودة هفا ولزم الترجيح من غير  
 مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجما لجميع الجهات استحالة صدور الاثر عنه وحي لا يمكن  
 تحقيق القادر لانه على تقدير حصول جميع الجهات تمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها تمتنع الفعل  
 فلا يتحقق المكنة من الطرفين وتقرير الجواب ان الاثر يعرض له نسبة الوجوب الامكان باعتبارين فلا يتحقق  
 الموجب لا يلزم الترجيح من غير مرجح وبيان ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرة هو ان  
 يكون المؤثر المختار ما خذ مع قدرته التي يستوي طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعية الذي  
 يرجح احد طرفي روح بحسب الفعل بعد ما نظر الى وجود الداعي القدرة ولا تنافي بين هذا الوجوب بين  
 الامكان نظرا الى مجرّد القدرة والاختيار وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجبا  
 من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لاكثر المتكلمين



واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد وعمومية العلة يستلزم عموميت  
الصفة

في قولهم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر لا المرجح **قال** واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم  
**اقول** هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان نقول الاثاما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدورا  
او معدوما فمتنع فلا قدرة وتقرير الجواب ان الاثر معدوم حال القدرة ولا نقول ان القدرة حال عدم الاثر  
يفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لا يتعلق  
الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال الا انه مشروط بالاستقبال المتنع في الحال اذا كان كذلك فلا قدرة عليه  
الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلا لا لانا نقول لقدرة لا يتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في  
الاستقبال **قال** وانتفاء الفعل ليس فعل الضد **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان الفاعل لا يتعلق  
فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود اما بيان المقدرة الاولى فلان الفعل يستدعي الوجود والامتيار وها  
ممتنع في المعدوم اما الثانية فلانكم قلتم القادر هو الذي يمكنه فعل التوك واذا انتفى مكان التوك انتفى  
امكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ليس لا  
يفعل عبارة عن فعل الضد **قال** وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة **اقول** يريد بيانا  
ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف المتكلمون في ذلك فلان الفلاسفة  
قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لان الواحد لا يتعدد اثره وقد تقدم بطلان مقالة تهم المجوس  
ذهابا الى ان الخير من الله تعالى والشر من الشيطان لان الله خير محض وفاعل الشر شرير والشئ خير ذهابا  
الى ان الخير من النور والشر من الظلمة والنظام الى ان الله تعالى لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل  
او الحاجة وذهب البلخي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وذهب الجبائي  
الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد لانه اجتماع الوجود والعدم على تقدير ان يريد الله  
امدائه والعبد عدم وهذه المقالات كلها باطلة لان مقتضى لتعلق القدرة بالمقدور انما هو  
الامكان اذ مع الوجود بشا لا منزع لا تعلق والامكان سار في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا  
اشاد المصنف بقوله وعمومية العلة اي الامكان يستلزم عمومية الصفة اعني القدرة على كل مقدور والجواب  
عن شبهة المجوس ان المراد من الخير والشر ان كان عن فعلها فلم يجوز اسنادها الى شيء واحد وايضا  
الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز ان يكون الشيء خيرا بالقياس الى شيء وشررا بالقياس الى اخره يصح  
اسنادها الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينافي  
الامكان الذاتي المقتضى لصحة تعلق القادر وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعيب صفان لا يقتضيان  
الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائي ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد داع لقادر اخر على انحاء المسئلة

والاحكام والتجريد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام والتغايير اعتبارية

حجج العلم

الثاني تر في انه تعالى عالم قال والاحكام والتجريد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم  
**اقول** لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرا شرعا في بيان كونه تعالى عالما وكيفيته علمه واستدل على  
 كونه تعالى عالما بوجوه ثلاثة الاول منها للمتكلمين والاخران للحكام الوجه الاول انه تعالى فعل الاعمال  
 المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم اما المقدرة الاولى فحسبته لانت العالم اما ملكي او عنصري واما الحكمة  
 والاتقان فيهما ما شاهد واما الثانية فضرورية لان الضرورية قاضية بان غير العالم يستحيل منه  
 وقوع الفعل المحكم المتقربة بعد اخرى لوجه الثاني انه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره اما  
 الضمير فانها وان كانت ظاهرة لكن ببيانها ياتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا  
 جسماني واما الكبير فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل  
 لذلك المجرد لا نالا فنعني بالتعقل الا الحصول فاذا ن كل مجرد فانه عاقل لذاته واما ان كل مجرد عالم بغيره  
 فلان كل مجرد امكن ان يكون معقولا وكل ما يمكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا مع  
 غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك لغيره اما ثبوت المعقولة لكل مجرد فظاهر لان المانع  
 من التشغل انما هو المادة لا غير واما صحة المقارن في المعقولة فلان كل معقول فانه لا ينفك عن  
 الامور العاقلة واما ثبوت العاقلة فلهذا فلان امكان مقارنة المجرد لغيره لا يتوقف على احتصور العقل  
 لانه نوع من المقارنة فيتوقف امكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل فامكان المقارنة هو امكان التشغل  
 وفي هذا الوجه ابحاث مذكورة في كتب لعقليات الوجه الثالث ان كل موجود سواء ممكن على ما ياتي  
 في باب الوجدانية وكل ممكن فانه مستند الى الواجب ما ابتدا او بوساطة على ما تقدم وقد سلف  
 ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره قال  
 والاخير عام **اقول** الوجه الاخير من الادلة الثلاثة الذالتر على كونه تعالى عالما تدل على عموميتها  
 علمه بكل معلوم وتقديره ان كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالما به سواء كان  
 جزئيا او كلياً وسواء كان موجودا قائما بذاته او عرضا قائما بغيره وسواء كان موجودا في الاعيان او متعلقا في الازهان لان  
 وجود الصورة في الذهن من الممكنات ايضا فيستند اليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة امر وجودي وعدني ممكن او متع  
 فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من المتعنتات وهذا برهان شريف قاطع قال والتغايير  
 اعتبارية **اقول** لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالما بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات  
 الواردة على المخالفين وابتدأ باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض من يجادل اجاب  
 عنه وحذف العلم به وتقدير الاعتراض ان نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم والمستلزم للاضافة



ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا

وتغير الإضافات  
يمكن  
اجتماع الوجوب  
والامكان  
باعتبارين

وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين العالم والمعلوم والمغايرة في علمه بذاته والجواب أن المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وهما ذاته تعالى من حيث انها عالمه مغايرة لها انهما معلومتا ذلك كافي في تعلق العلم **قال** ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا **أقول** هذا جواب عن اعتراض آخر ورده من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له وتقرير الاعتراض أن العلم صورة متساوية للمعقولات في العلم فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى ذلك ليسلزم تكثره تعالى كونه قابلاً لفاعلاً ومحلاً لا ثاره وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يبين ذاته بل يتوسط الأمور الحالة فيه وكل ذلك بطم وتقرير الجواب أن العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو الحصول عند المجرى على ما تقدم ولا ريب في أن الأشياء كلها حاصلة له لأنه مؤثرها وموجدها وحصول الآثار المؤثرة أشد من حصول المقبول لتقابل مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة للذات الحاصل فانا إذا اعتقلنا ذاتنا لم نفتقر إلى صورة مغايرة لذاتنا ثم إذا أدركنا شيئاً ما بصورة يحصل في أذهاننا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة في ذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى والألزام تضاعف الصور مع أن تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل لمشاركة من المعقولات فحصول العلم بالموجودات الواجب الوجود الذي يحصل له الأشياء من ذاته بانفراد من غير افتقار إلى صورها أولى ولما كانت ذاته سبب الكل موجود وعلمه بذاته علته لعلمه بآثاره كانت ذاته وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف في شرح الأشارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها ألزمت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى الله عن ذلك **قال** وتغير الإضافات يمكن **أقول** هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علم تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم والألزام تنفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كان معلومة الله تعالى لزم تغير علمه تعالى بالتغير في علم الله تعالى مع تقرير الجواب أن التغير هذا إنما هو في الإضافات لا في الذات لأن الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وان لم يتغير في نفسها وتغير الإضافات جاز لا لأنها اعتبارية لا تحقق لها في الخارج **قال** ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **أقول** هذا جواب عن احتياج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها وتقرير كلامهم أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل

وكل قادر عالم حي بالضرورة وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست اية

على الداعي

والا لزوم التسلسل

او تعدد القدماء

والنقل دل

على اتصافه بالادراك

والعقل على استحالته

الالات

جاء ارادته

تجدده لزوم وجوبه والا لجاز ان لا يوجد فيقلب علمه تعالى جهلا وهو محم والجواب ان اردتم بوجوب علمه تعالى  
انه واجب الصدد وعن العلم فهو باطل لا نثر تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات ان اردتم وجوب المطابقة  
لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لا حق لا سابق فلا ينافي الامكان الذاتي والى هذا اشار بقوله ويمكن اجبا  
الوجوب بالامكان باعتبارين **المسئلة الثالثة** في انه تعالى حي قال وكل قادر عالم  
حي بالضرورة **اقول** اتفق الناس على انه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم انه عبارة عن  
كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم وقال اخرون انه من كان على صفة لاجله عليها يصح ان يعلم  
ويقدر التحقيق ان صفاته تعالى ان قلنا بزيادة تعالى ذاته فالحياة صفة شبيهة بزيادة على الذات  
فالمرجع بها الى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عاير قادر فيكون بالضرورة حيا لان ثبوت  
الصفة فرع عدم استحالتهما **المسئلة الرابعة** في انه تعالى مرید قال وتخصيص  
بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى **اقول** اتفق المسلمون على انه تعالى  
مرید لكنهم اختلفوا في معناه فابولحسن جعله نفس الداعي على معنى ان علمه تعالى عاير في الفعل من  
المصلحة الداعية الى الایجاد هو المخصص والارادة وقال البخاري انه سلبى وهو كونه تعالى غير مغلوب  
مستكره وعن الكعبى انه راجع الى انه عالم بافعال نفسه وامر بافعال غيره وذهب الاسترشيخي الى انه  
واجب بيان الى انه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقا ان الله تعالى وجد بعض  
الممكنات دون بعض مع تساوى نسبتها الى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شافها الایجاد مع  
تساوى نسبتها الى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة وايضا بعض الممكنات  
مخصص بالايجاد في وقت دون قبله وبعده مع التساوى فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم  
**قال** وليست زائدة على الداعي والا لزوم التسلسل او تعدد القدماء **اقول** اختلف  
الناس ههنا فذهب الاسترشيخي الى اثبات امر زائد على ذاته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا  
فقال بولحسن انها نفس الداعي وهو الذي اختاره المصنف وقال ابو علي وابوهاشم ان ارادته  
حادث لا في محل قالت الكرامية ان ارادته حادث في ذاته والدليل على ما اختاره المصنف ان ارادته لو كانت  
قديمة لزوم تعدد القدماء والثاني باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثا ما في ذاته ولا في محل لزم  
التسلسل لان حدثا والارادة في وقت دون اخر ليست له ثبوت ارادة مخصصة والكلام فيها كالكلام ههنا  
**المسئلة الخامسة** في انه تعالى سميع بصير قال والنقل دل على اتصافه بالادراك  
والعقل على استحالته **الالات** **اقول** اتفق المسلمون كافة على انه تعالى مدبرك واختلفوا في

جاء استصحابه



وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفس في غير معقول وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه

وجوب الوجود  
يدل على  
سرهديته  
ونفي الزايد

حاشية

معناه فالذي ذهب إليه أبو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة  
 من المعتزلة صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع فان القرآن  
 قد دل عليه اجماع المسلمين على ذلك اذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقنا انما يكون بالآلات  
 جسمانية وكذا غيرها من الادراك وهذا الشرط ممتنع في حق تعالى بالعقل فاما ان يرجع بالسمع  
 والبصر الى ما ذهب به أبو الحسين واما الى صفات زائدة غير مفتقرة الى الآلات في حق تعالى المسئلة  
**السادسة** في انه تعالى متكلم **قال** وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفس في  
 غير معقول **أقول** ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم فاختلّفوا في معناه <sup>فند</sup> المعتزلة انه  
 تعالى وجد حروف واصواتا في اجسامه اله على المراد وقالت الاشاعرة انه متكلم بمعنى انه قائم  
 بذاته من غير العلم والارادة وغيرها من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفس في  
 وهو عندهم معنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام والمضاح اسندل على  
 ثبوت الكلام بالمعنى الاول لما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور ولا شك في مكان خلق اصوات  
 في اجسامه تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا لكن الاشاعرة اثبتوا معنى  
 اخو المعتزلة نفوا هذا المعنى لانه غير معقول اذ لا نقل بتبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا  
 استحباب وهو قديم والتصديق موقوف على التصور **قال** وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه  
**أقول** لما اثبت كونه تعالى متكلما واثبت معناه شرعا في بيان كونه تعالى صادقا وقد اتفق  
 المسلمون عليه لكثرة لا يتمشى على اصول الاشاعرة اما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت  
 لان الكذب قبح بالضرورة والله تعالى نزه عن القبايح لانه تعالى حكيم على ما ياتي فلا يصح الكذب  
 عنه تعالى **المسئلة السابعة** في انه تعالى باق **قال** وجوب الوجود يدل على  
 سرهديته ونفي الزايد **أقول** اتفق المبينون للصانع على انه تعالى باق بدا واختلّفوا في ذهب  
 الاشعرية الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب اخرون الى انه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره الله  
 والدليل عليه انه تعالى باق لما تقدم به من بيان وجوب عبوده لذاته وواجب الوجود لذاته  
 لا يجوز عليه العدم والا لكان ممكنا والاعتراض الذي يورد ههنا وهو انه يجوز ان يكون واجبا  
 لذاته في وقت وممتنع في وقت اخر يدل على سوء فهم مورد لان ما بشر حينئذ بالنظر اليها مجرد عن  
 الوقتين تكون نابذة لصنع الوجود والعدم ولا يفتن بالممكن سوذلك اعلم ان هذا الدليل كما يدل  
 على وجوب بقاء يدل على انتفاء المعنى الذي يقتضيه الحسن الاشعرية لان وجوب يقتضي الاستغناء عن

الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا اليه فيكون ممكنا ههنا **المسئلة الثامنة** في انه تعالى **قال** والشريك **اقول** هذا عطف على الزايد وجوب الوجود يدل على نفي الزايد ونفي الشريك واعلم ان اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم من وجوب جوده تعالى فانه يدل على وحدته لا انه لو كان هناك واجب جود اخر لشارك في مفهومه كون كل واحد منهما واجبا لوجود فاما ان يتميز الا والا الثاني يستلزم المطلوب هو انتفاء الشراكة والا اول يستلزم التركيب وهو بطلان لان كل واحد منهما ممكن وقد فرضناه واجبا ههنا اما النقل فما **المسئلة التاسعة** في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات **قال** والمثل **اقول** هذا عطف على الزايد ايضا **اقول** وجوب الوجود يدل على نفي الزايد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالفه ابو هاشم فانه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب الاحوال الاربعه وهي الحيثية العينية والقادرية والوجودية وتلك الحالة هي صفة الاهلية وهذا المذهب شك في بطلانه فان الاشياء المتشابهة تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلبا لقديم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة **المسئلة العاشرة** في انه تعالى غير مركب **قال** والتركيب بمعانيه **اقول** هذا عطف على الزايد بمعنى ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب ايضا والدليل على ذلك ان كل مركب فاقترع على اجزائه لتأخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركبا كان ممكنا ههنا فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب واعلم ان التركيب يكون عقليا وهو التركيب من اجنس الفصل وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع مستق عن الواجب تعالى لا شراك المركبات في افتقارها الى الاجزاء فلا جنس ولا فصل له ولا غيرها من الاجزاء الحسية والعقلية **المسئلة الحادية عشر** في انه تعالى لا ضد له **قال** والضد **اقول** هذا عطف على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لان الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غير من الذوات على المحل او الموضوع مع التنا في بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه التحول فلا ضد له بهذا المعنى ويطلق ايضا على مساوية القوة ممانع وقد بينا انه تعالى لا مثل له فلا يشارك في القوة تعالى **المسئلة الثانية عشر** في انه تعالى ليس بمتخير **قال** والتخيّر **اقول** هذا عطف على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفي التخيّر عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه المجسمات والدليل على ذلك انه تعالى لو كان متخيّر المنيف عن الاكوان الحادثة وكلما لا يتفك عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا ههنا يلزم من نفي

جملة نفي الشريك

جملة نفي المثل

جملة نفي الشريك

جملة نفي الضد

جملة نفي التخيّر



جمعة في الحلول

جمعة في الاتحاد

جمعة في الجمعة

جمعة في الحلول

التحيز نفى الجسمية المسئلة الثالثة عشر في أنه تعالى ليس بحال في غيره **قال** والحلول  
**اقول** هذا غطف على الزايد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره وهذا حكم  
متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه تعالى حال في المسيح وبعض  
الصوفية القائلين بأنه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك في سخافته لأن المعقول  
من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل الطبيعة بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف  
في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان **المسئلة الرابعة عشر** في نفى  
الاتحاد عنه تعالى **قال** والاتحاد **اقول** هذا غطف على الزايد فان وجوب الوجود  
يتنافى في الاتحاد لا ناديتنا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره كان ذلك الغير  
ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقا على المتحدية فيكون الواجب ممكناً وايضاً فلو اتحد  
بغيره لكانا بعد الاتحاداً ما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما او عدما أحدهما فلا اتحاد  
ايضاً ويلزم عدو الواجب فيكون ممكناً ههنا **المسئلة الخامسة عشر** في نفى الجمعة عنه تعالى  
**قال** والجمعة **اقول** هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزايد  
وقد نازع فيه جميع المجسمات فانهم ذهبوا الى أنه في جمعة واصحاب عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال  
محمد بن هبضم انه تعالى في جمعة فوق العرش لا هاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضاً غير متناه وقال  
بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقول المجسمون وهذه المذاهب كلها فاسدة  
لان كل ذي جمعة فهو مشار اليه ومحل الاكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً **المسئلة السادسة عشر**  
عشر في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث **قال** وحلول الحوادث فيه **اقول** وجوب الوجود  
ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزايد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع  
ان حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب ايضاً فان مقتضى  
للحادث ان كان ذاته كان ازيلًا وان كان غيرهم كان الواجب مفتقراً الى الغير وهو محال لان صفة  
كمال استكمال الذات عنده وان لم يكن استحالة تصاف لذاته به **المسئلة السابعة عشر**  
في أنه تعالى غني **قال** والحاجة **اقول** وجوب الوجود يتنافى في الحاجة وهو معطوف على الزايد  
وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولا نه  
لو انتقروا الى غيرهم لزم الدور لان ذلك الغير محتاج اليه لا مكانه لا يقال الدور غير لازم لان الواجب يستغن  
في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير بهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جمعة اخرى الى ذلك

والا لمطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال الصفات زائدة عينا والروية

الغير فانتفى الدور لا نأقول هذا بناء على ان صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل كاسيانه وايضا فالدور لا يندفع لان ذلك الممكن بالجملة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا اليخرج يلزم الدور الملح لان افتقاره في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته لان ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة او عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عول عليه الشيخ ابن سينا **المسئلة الثامنة عشر** في استحالة الالم واللذة عليه تعالى قال والالم مطلقا واللذة المزاجية **اقول** هذا ايضا عطف على الزايد فان وجوب الوجود يستلزم نفى الالم واللذة اعلم ان اللذة والالم قد يكون من نوابع المزاج فان اللذة من نوابع اعتدال المزاج الالم من نوابع سوء المزاج وهذا المعنيان انما يصحان في حق الاجسام وقد ثبت بوجوب الوجود انه تعالى يستحيل ان يكون جسما فينتفيان عنه وقد فتن بالالم ادراك المنافع باللذة ادراك الملام فالالم بهذا المعنى منفي عنه لان واجب الوجود لا منافي له واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الاويل على بئوتها لله تعالى لانه مدرك لكل الموجودات اعني ذاته فيكون متلذذا والمص كما انه قد ارتضى هذا القول وهذا مذهب ابن تومجت وغيره من المتكلمين الا ان اطلاق لفظ الملتذذ عليه يستدعي الاذن الشرعي **المسئلة التاسعة عشر** في نفى المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان قال والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا **اقول** ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى متعاقبة بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات يقتضي القادريّة والعالمية والحيتية وغيرهما من باقية الصفات وابوها شمس اثبت احوالا غير معلومة لكن يعلم الذات علمها وجماعة من المعتزلة اثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضي نفى هذه الامور عنه لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معانا او حالا او صفة غيرها لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يقتضي كونه قادرا الى صفة القدرة ولا في كونه عالما الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والاحوال وانما قيد الصفات بالزيادة عينا لاننا نتعالى موصو بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وان كانت مغايرة لها بالاعتبار **المسئلة العشرون** في انه تعالى ليس بمبرئي **قال** والروية **اقول** وجوب الوجود يقتضي نفى الروية ايضا واعلم ان اكثر اقلاد ذهب الى امتناع رؤيته تعالى والمجسمه جوزوا رؤيته لا اعتقاد انه تعالى جسم لو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء كافتها وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الروية ان وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفى

جانب نفى الالم واللذة

جانب نفى المعاني والاحوال

جانب نفى الروية



وسؤال موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان

واشترك المعلول  
لا يدل على  
اشترك العلل  
مع منع التعليل  
والحصر

الجملة والحيز عن فينتفى الرؤية بالضرورة لان كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بانته هناك وهذا يكون متقابلا وفي حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية **قال** وسؤال موسى لقومه لما استدل على نفى الرؤية شرع في الجواب عن الاحتجاج والاشاعة قد احتجوا بوجه اجاب الله عنها الاول ان موسى سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال والجواب ان السؤال كان من رؤيته لقومه ليتبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى لن يؤمنن لك حتى ترى الله جوهرة فاختتم الصاعقة وقوله آفئتمكم انما فعل الشفهاة **قال** والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل **اقول** تقريرا لوجه الثاني لم انه تعالى حكى عن اهل الجنة النظر اليه فقال الى ربها ناظرة والنظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية لانه حقيقة في تقليد المحذرة نحو المطا التماسا للرؤية وهذا مستند في حقه تعالى لانها جهة عنه فيتعين ان يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظه السبب في المسبب من احسن وجوه المجاز والجواب المنع من ارادة هذا المجاز فان النظر ان اقترن به حرفا لا يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اراه وان لم يتعين هذا المعنى للارادة امكن حل الآية على غير وهو ان يقال ان الى احد الا لا ويكون معنى ناظرة اي منتظرة او نقول ان المضاف هنا محذوف تقديره الى ثواب بها ناظرة لا يقال الا انتظار سبب النعم والاية سبقت لبيان النعم لا نقول سياق الآية يدل على تقدم حال اهل الثواب العقاب على استقرارهم في الجنة والتأويل بقوله وجوه يومئذ ناظرة بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فان في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى واذا كان كذلك فانتظارا للنعم بعد البشارة بها لا يكون سببا للنعم بل سببا للفرح والسرور ونظارة الوجه من يعلم وصول نفع اليه يقينا في وقت فان لم يرب ذلك وان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعد الانذار بورد يوجب النعم ويقتضي بشارة الوجه **قال** وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان **اقول** هذا جواب عن الوجه الثالث للاشعرية وتقرير احتجاجهم ان الله سبحانه وتعالى علوق الرؤية في سؤال موسى على استقرار الجبال والاستقرار ممكن لان كل جسم فسكونه ممكن المعلق على الممكن ممكن والجواب انه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبال حال الحركة واستقرار الجبال حال الحركة فلا يدل على الامكان المعلق **قال** واشترك المعلولات لا يدل على اشراك العلل مع منع التعليل **الحصر** **اقول** هذا جواب عن شبهة الاشاعة من طريق العقل استدلالا بوجاهة رؤيته تعالى وتقريره ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك ويستدعي عملة مشتركة ولا يشتركا

بينهما إلا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عدمًا فلم يبق  
 إلا الوجود فكل موجود يصح رؤيته وأنه تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جدًا الوجه الأول المنع من  
 رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لا غير الثاني لا تم اشتراكها في صحة الرؤية فإن رؤية الجوهري مخالفة  
 لرؤية العرض الثالث لا تم أن الصحة ثبوتية بل هي عدمية لأن جنس صحة الرؤية وهو الامكان عند  
 فلا يقتصر إلى العلة الرابع لا تم أن العلول المشترك يستدعي علة مشتركة فانه يجوز اشتراك  
 العلل المختلفة في العلولات المتساوية الخامسة لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل  
 على عدمه انما نتبرع قسمًا آخر وهو الامكان وجازا التعليل به وان كان عدميًا لأن صحة الرؤية عندية  
 السادسة لا تم أن الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية على انما منع من كون الحدوث  
 عدميًا لأنه عبارة عن الوجود المسبب بالغير لا المسبب بالعدم السابع لا يجوز ان يكون العلة هي الوجود  
 بشرط الامكان او بشرط الحدوث والشروط يجوز ان يكون عدمية الثامن المنع من كون الوجود مشترك  
 لأن وجود كل شيء نفس حقيقته واوسلم كون الوجود الممكن مشترك لكن وجود الله تعالى مخالف لغير  
 الوجودات لأنه نفس حقيقته ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك  
 البتة التاسع المنع من وجود الحكم عند وجود مقتضى فانه جاز وجود ما في حقه تعالى اما ذاته او  
 من صفاته او نقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة فانه هو يمتنع في حقه تعالى وجود الحكم فيه المسألة  
**الحادية عشر** في باقي الصفات **قال** وعلى ثبوت الجود **اقول** هذا  
 عطف على قوله على سرمدية ان وجوب الوجود يدل على سرمدية وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو  
 ما ينبغي للمستفيد من غير استفاضة منه والله تعالى قد افاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير ان  
 يستفيض منها شيئًا من صفة حقيقية او اضافية فهو جواد وجامعة الا وابل نفوا الغرض عن الجواد وهو  
 باطل سيأتي بيانه في باب العدل **قال** والملك **اقول** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى  
 ملكا لأنه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل  
 شيء مقتدر اليه لأن كل ما عداه يمكن انما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لا أنه مملوك له مقتدر اليه  
 في تحقق ذاته فيكون ملكا لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاثة **قال** والتمام وفوقه  
**اقول** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التمام اما كونه تاما فلا أنه واحد على  
 ما سلف واجب من كل جهة تمتنع تغييره وانفعاله وتجدد شيء له فكل ما من شأنه ان يكون له  
 حاصل له بالفعل واما كونه فوق التمام فلا أن ما يحصل لغيره من الكالات فهو منه مستفاد **قال**

جاء باق الصفات



والحقيقة والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية وأما اليد والوجر والقدم والكور

والرضا والتكوين

فراجعة الى

ما تقدم

الفصل الثالث

في افعال الفعل

المتصف بالزائد

أما حسن اوقبيح

والحسن اربعة

والحقيقة **اقول** وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقيقة له تعالى اعلم ان الحق يقال للثابت مطلقا والثابت دائما ويقال على حال القول والمعقد بالنسبة الى القول والمعتقد اذا كان مطابقا وهو الصادق ايضا لكن باعتبار نسبة القول العقدا اليه والله تعالى واجب لثبوت والدوام غير قابل للعدو والبطالان لذاته احق من كل حق وهو محقق كل حقيقة **قال** والخيرية **اقول** وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لان الخيرية عبارة عن الوجود والشرعية عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له واجب الوجود يستحيل ان يعد عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشرية بوجه من الوجوه فهو خير محض **قال** والحكمة **اقول** وجوب الوجود يقتضي وصف لله تعالى بالحكمة لان الحكمة قد يعنى بها معرفة الاشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الاكمل ولا عرفان اكل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الاول وايضا فان افعاله تعالى في غاية الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني ايضا **قال** والتجبر **اقول** وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جبارا لان وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء اليه فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود **قال** والقهر **اقول** وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهرا بمعنى انه يقهر العدو بالوجود والتحصيل **قال** والقيومية **اقول** وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوما انه قائم بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود يقتضي استناده عن غيره وهو معنى قيامه بذاته وتوقيفه استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره **قال** وأما اليد والوجر والقدم والكور والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم **اقول** ذهب بولحسن الاشعرى الى ان اليد صفة ورأى القدرة والوجر صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرخمة والكور والرضا صفات مغايرة للارادة واثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة مغايرة للقدرة والتحقيق ان هذه الصفات راجعة الى ما تقدم الفصل الثالث في افعال الفعل **المسئلة الاولى** في اثبات الحسن والقبح العقليين **قال** الفصل الثالث في افعال الفعل المتصف بالزائد اما حسن اوقبيح والحسن اربعة **اقول** لما فرغ من اثباته تعالى بيان صفاته شرعا في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ما يتعلق بذلك من المسائل وبذا بقسم الفعل الى الحسن والقبيح وبين ان الحسن والقبيح امران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة وأما الاشاعرة فاتهم ذهبوا الى ان الحسن والقبح انما يستفادان من الشرع فكلمة امر

جاء العمل

خاتمة كتابي في القبيح والحسن

وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولا انتفاء مطلقا لو ثبتا شرعا ولجأ للتعاكس

الشرع به فهو حسن وكلما نفى عنه فهو قبيح ولو لا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر الله تعالى بما نفى عنه  
لا نقلب القبيح الى الحسن والا وابل ذهبوا الى ان من الاشياء ما هو حسن وفيها ما هو قبيح بالنظر الى العقل  
العلمي قد شنع ابو الحسن على الاشاعة باشيائه رديته وما شنع به فهو حق اذ لا يتمشى قواعد الاسلا  
بارتكابا ذهب اليه الاشعرية من تجويز القبايح عليه تعالى وتجويز اخلاله بالواجب ما ادرك كيف  
يمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حده ابو الحسن بانه ما حث  
عن قاد وممتنع به وحده القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فلزم الدور على ان الفعل  
اعم من الصاد وعن قاد وغيره اذا عرفت هذا فالفعل الحادث اما ان لا يوصف بامر زائد على حدوثه  
وهو مثل حركة الساهي النائم واما ان يوصف هو قبيحا حسن قبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم القبيح  
بخلافه والحسن اما لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بانه ما لا مدح فيه على الفعل  
والترك واما ان يكون له وصف زائد على حسنه فاما ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب  
او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب اذ يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم  
وهو المكروه قد انقسم الحسن الى الاحكام الاربع الواجب المندوب والمباح والمكروه وضع الحرام بقى الاحكام  
الحسنة والقبيحة خمسة **قال** وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع **اقول**  
استدل على ان الحسن والقبح امران عقليان بوجوه هذا انهما وتقريره انا فاعلم بالضرورة حسن بعض  
الاشياء وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يحجز بحسن الاحسان ويعد عليه بقبح الاساءة والظلم  
ويذر عليه هذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشرع يحكم البراهمة والملاحدة به من  
غير اعتراف منهم بالشرائع **قال** ولا انتفاء مطلقا لو ثبتا شرعا **اقول** هذا وجه ثان  
يدل على ان الحسن والقبح عقليان وتقريره انما لو ثبتا شرعا لم يثبتا شرعا ولا عقلا والتالي باطل احا  
فالمقدّم مثله بيان الشبهة انا لو علم حسن الاشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه  
من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزم بقبحه واذا اخبرنا في شيء انه حسن  
لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا ان يامرنا بالقبيح وان ينهانا عن الحسن لا انتفاء حكمته تعالى على  
هذا التقدير **قال** ولجأ للتعاكس **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن  
الحسن والقبح عقليين لجأنا ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما توهمه حسنا قبيحا والعكس  
وكان يجوز ان يكون هناك ام عظيمة ينفقون حسن مدح من اساء اليهم وذم من حسن كما حصل لنا  
اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام الى القضايا العقلية



ويجوز التقاوت في العلوم لتفاوت التصورات تكا بقل القبيحين مع امكان المخلص والجبر باطل واستغناء

وعلمه يدلان  
على انتفاء  
القيح عن افعاله  
تعالى

الاوامر والنواهي الشرعية ولا العادات **قال** ويجوز التقاوت في العلوم لتفاوت التصورات  
**اقول** لما استدل على مذهب من اثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الاشياء  
وفداحتوا بوجه الاول لو كان العلم بقبح الاشياء وحسنها ضروريا لما وقع التقاوت بينه وبين العلم  
بزيادة الكل على الجزء والثاني باطل بالوجدان فالمقدمة مثله والشرطية ظاهرة لان العلوم الضرورية  
لا يتفاوت والجواب المانع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت وتنفوخ التقاوت في التصورات فنقول  
ويجوز التقاوت في العلوم لتفاوت التصورات اشارة الى هذا الجواب **قال** وارتكاب اقل القبيح  
مع امكان المخلص **اقول** هذا يصلح ان يكون جوابا عن شبهتين للاستعرية احديهما قالوا لو كان  
الكذب قبيحا لكان الكذب مقتضى لتخليص النبي من يد الظالم قبيحا والثاني باطل لانه يحسن  
تخليص النبي قالمقدمة مثله الثانية قالوا لو قال الانسان لا كذب غدا فان حسن منه الصدق بايقاء  
الوعد لم يحسن الكذب ان قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب الجواب فيهما واحد ذلك لان  
تخليص النبي ارجح من الصدق فيكون تركه اقبح من الكذب فيجب ارتكاب اقل القبيحين وهو الكذب  
لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجعة على الصدق وايضا يجب ترك الكذب في غدا لانه اذا كذب  
في الغد فعل شيئا فيه جهتا قبح وهو الغر على الكذب فعله ووجه واحد من وجوه احسن هو الصدق  
واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب الغر على الكذب ها وجه احسن وفعل وجه واحد من وجوه  
القبح وهو الكذب ايضا قد يمكن التخاص عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التورير او ياتى  
بصورة الاخبار الكذب من غير قصد اليه ولان جهته احسن والتخاص هو غير منفكة عنه وجهته القبح هو  
الكذب هو غير منفكة عنه فاحسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبح لم ينقلب حسنا **قال**  
والجبر باطل **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينبغي احسن والقبح  
العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما ياتي والجواب الطعن في الصغر وسياتي البحث  
فيها **المسئلة الثانية** في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب **قال** واستغناء  
وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى **اقول** اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه  
تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب نازع الاشعية في ذلك واسندوا القبايح اليه تعالى الله عن ذلك  
والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعيا الى الفصل احسن وليس له صارف عنه وله صارف  
عن فعل القبيح وليس له داعيا اليه هو قادر على كل مقدور ومع وجود المقدرة والداعي يحيل الفعل  
وانما قلنا ذلك لانه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن العلوم

الجهل بالواجب  
والجبر باطل  
والجبر باطل

مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا يناقض الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العيب ولا يلزم عوده اليه

وارادة القبيح  
وكذا ترك  
ارادة المحسن  
والامر والنهي

بالضرورة ان العالم بالقبح الغني عنه لا يصدر عنه العالم بالمحسن القادر عليه اذ اخلا من جهات المفسدة فانه  
يوجد به وحده ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن واجب بالنظر الى علته وكل ممكن مستند الى قادر فان علتها  
انما يتم بواسطة القدرة والداعي فاذا وجد مقتضى السبب عند تمام السبب يجب وجود الفعل ايضا  
لو صار منه فعل القبيح والاخلا لا بالواجب لا تقع الوثوق بوعده ووعده لا مكان تطرق الكذب عليه  
ولجازه منه فظهر المعجزة على يد الكاذب ذلك يقضي الى الشك في صدق الانبياء ويمتنع الاستدلال  
بالمعجزة **اسم المسئلة الثالثة** في انه تعالى قادر على القبيح **قال** مع قدرته عليه  
لعموم النسبة ولا يناقض الامتناع اللاحق **اقول** ذهب العلماء كافة الى انه تعالى قادر على  
القبيح الا الظاهر والدليل على ذلك اننا قد بينا نسبة قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون  
من درجتها تحت قدرته احتج بان وقوعه منه يدل على الجهل والحاجة وهو متفيان في حقه تعالى  
والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الاصل ولهذا عقب  
المصنف الاسناد على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا **المسئلة الرابعة**  
في انه يفعل لغرض **قال** ونفي الغرض يستلزم العيب ولا يلزم عوده اليه **اقول** خالف  
الناس هنا فذهب المعتزلة الى انه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا غير فائدة وذهب الاشاعرة  
الى ان فعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاعراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع  
لغرض فانه عيب والعيب قبيح والله تعالى يستحيل منه قبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض وقصد  
فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك لغرض الله تعالى يستحيل عليه النقصان والجواب لنقصنا بل  
لوعاد الغرض والتفجع اليه اما اذا كان الغرض عايدا الى غيره فلا كما نقول انه تعالى يخلق العالم لنفعهم  
**المسئلة الخامسة** في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المناصي **قال** وارادة القبيح  
قبيحة وكذا ترك ارادة المحسن والامر والنهي **اقول** مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات  
من المؤمنين والكافرين سواء وقعت ولا يكره المعاصي سواء وقعت ولا وقالت الاشاعرة كل ما هو واقع فهو  
مراد سواء كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجهان الاول انه تعالى حكيم لا يفعل  
القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما ان ترك المحسن قبيح فكذا ارادة تركه  
الثاني انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المناصي والحكيم اغيا ما يريد لا بما يكره وينهى عما يكره لا بما  
يريد فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما امر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما  
نها عنها وكان الكافر مطيعا بكرهه وعدا ما يمانه لانه فعل ما اراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع

منه في غيبه

مجتنب في الطاعات  
مجتنب في المناصي



وبعض الافعال مستندة اليها والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع والضرورة قاضية باستناد افعالنا اليها والادعاء

للداعي لا ينافي  
القدرة كالواحد

عما كوهو وذلك باطل قطعاً قال وبعض الافعال مستندة اليها والمغلوبية غير لازمة والعلم  
تابع **اقول** لما فرغ من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلثة الاولى قالوا الله تعالى فاعل  
لكل موجود فيكون القبايح مستندة اليه بارادة تروى بحجوب ما ياتي من كون بعض الافعال مستندة اليها  
الثانية ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر ان يكون  
الله تعالى مغلوباً اذ من يقع مراده من المرادين هو الغالب الجواب ان هذا غير لازم لان الله تعالى انما  
يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو اراد الله تعالى ايقاع  
الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار او اجبار لوقعت لثلاثة قالوا كلما علم الله تعالى وقوع  
وجوب ما علم عدم امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه والا لكان مراداً  
لما يمتنع وجوده والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل وقد مر تقرير ذلك **المسئلة السابعة**  
في اننا فاعلون **قال** والضرورة قاضية باستناد افعالنا اليها **اقول** اختلف لعقلاء  
هنا فالذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد فاعل لافعال نفسه اختلفوا فقال ابو الحسن ان العلم بذلك ضرورة  
وهو الحق الذي ذهب اليه المصنف وقال اخرون انه استدلالى واملجهم بن صفوان فانه قال ان الله تعالى  
هو الموجد لافعال لعباده وضاقتهم اليهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلى وصام كان بمنزلة قولنا  
طال وغنى وقال ضرار بن عمرو والنجا روحفص الفرد وابو الحسن الاشعري ان الله تعالى هو المحدث  
لهما والعبد مكتسب لم يجعل لقدرة العبد اثر في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى  
وهذا الاقتران هو الكسب فسر القاضى الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة  
ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد وقال ابو اسحق من الاشاعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين  
والله تعالى التجاء الى الضرورة ههنا فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وحركة الحجر الطابط و  
منشأ الفرق هو اقتران القدرة في احدا الفعلين به وعدمه في الاخر **قال** والوجوب للداعي لا ينافي  
القدرة كالواجب **اقول** لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشبهة  
الاولى ان صدور الفعل من المكلف اما ان يقارن بتجوز لا صدوره او امتناع لا صدوره والثانية  
يستلزم الجبر الاول اما ان يتزح في صدور على لا صدور ودرج اول المخرج والثانية بلزوم من التزجج  
لاحد طرفي الممكن من غير مخرج وهو محال والاول يستلزم التمسك بالانتفاء الى ما يجب مع التزجج وهو يتناقض  
التقدير ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرة العبد ممكن وواجب بالنظر الى داعية ذلك  
لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنده وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فان هذا

يجب في ثلثة العبادات  
باعتبار افعالهم

والإيجاد لا يستلزم العلم الأمع اقتران القصد في كفى الأجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحدوث اعتبارته <sup>١٧١</sup>

وامتناع الجسم

لغيره وتعدّد

المماثلة في بعض

الافعال لتعدّد

الاحاطة

الدليل قائم في حقّه تعالى ووجه التخصيص ما ذكرناه على أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القائل  
توجيع أحد مقدورين على الآخر من غير مرجح وبه اجابوا عن الشبهة التي اوردوها الفلاسفة عليهم فما اورد  
لمكان الجواب بذلك مسموعا هنا ولم يكن مسموعا ههنا **قال** والاعتماد لا يستلزم العلم الأمع  
مع اقتران القصد في كفى الأجمال **اقول** هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم وتقريها أن العبد لو كان  
موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها والتالي باطل فالمقدّم مثله والشرطيّة ظاهرة وبيان بطلان  
التالي ما حال الحركة تفعل حركات جوته لا نه قلها وانما نقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم نقصد جزئيا  
تلك الحركة والجواب أن الإيجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالأحرار  
الصادر عن النار من غير علم فلا يار من في العلم نفي الإيجاد نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم  
لكن العلم الأجمالي كاف فيه وهو المحاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى **قال** ومع الاجتماع  
يقع مراده تعالى **اقول** هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم وتقريها أن العبد لو كان قادرا على الفعل  
لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدّم مثله بيان الشرطيّة أنه تعالى قادر على  
كل مقدور ولو كان العبد قادرا على شيء لا اجتماعت قدرته وقدرة الله فعمله وأما بطلان التالي  
فلا تلو اراد الله إيجاده واراد العبد عدمه فان وقع مراد ان اوعدما لزم اجتماع النقيضين وإن  
وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح والجواب أن نقول يقع مراد الله تعالى لأن قدرته  
أقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل اخذ بعض الأشاعرة من الدليل الذي استدلل  
به المتكلمون على الواحدية وهناك يمتشي لتساوي قدرتي الالهين المفروضين اما ههنا فلا  
**قال** والحدوث اعتباري **اقول** هذا الجواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الأشاعرة وهي أن  
الفاعل يجب أن ينفذ الفعل في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدث ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل  
الحدث وتقري الجواب أن الفاعل لا يؤثر في الحدث لانه امر اعتباري ليس بزايد على الذات والا لزم التسلسل  
وانما يؤثر في الماهية وهي مغايرة لنا **قال** وامتناع الجسم لغيره **اقول** هذا الجواب عن شبهة  
أخرى لهم وهي أن لو كنا فاعلين في الأحداث لصح منّا أحداث الجسم لوجود العلة المصنعة للتعلق وهي الحدث  
والجواب أن الجسم يمنع صدور عنه الأجل للحدث حتى يلزم تقييم الامتناع بل انما امتنع صدور عنه  
لأننا اجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر **قال** وتعدّد المماثلة في بعض الافعال لتعدّد الاحاطة  
**اقول** هذا الجواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء هم وهي أن لو كنا فاعلين لصح منّا أن تفعل مثل ما فعلنا  
ولا من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدّم مثله وبيان بطلان التالي أن لا نقدر على أن



ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الايمان والسمع متاؤل ومعارض بمثله والتجريح

معنا

نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع المحرر  
ومقاديرها وتقريب الجواب ان بعض الافعال يصدر عنها في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول  
مثل كثير من الحركات والافعال وبعضها يتعد علينا في ذلك لانه ممتنع ولكن لعد الاحاطة الكلية  
بما فعلناه اولاً فان مقادير المحرر في ذلك المضبوطها لم يصدر عنها مثلاً الا على سبيل الاتفاق **قال**  
ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلاً  
للإيمان لكان بعض افعال العبد خيراً من فعله تعالى لان الايمان خير من القدرة والحناءة والتألي باطل  
بالاجماع فالمقدم مثله والجواب ان نسبة الخيرية ههنا منتفية لانكم ان عنيتم بان الايمان خيراً منه انفع  
فليس كذلك لان الايمان انما هو فعل شاق مضرب على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيتم به انه خير لما فيه  
من استحقاق المديح والثواب به بخلاف القدرة والحناءة فيرجح لا يكون الايمان خيراً بنفسه انما الخير هو  
ما يؤدي اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المديح والثواب حينئذ يكون المديح والثواب  
خيراً وانفع للعبد من القدرة والحناءة ولكن ذلك من فعله تعالى واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جداً  
وانما اوردوها المصنف حاشاً هنا لان بعض التوبة اورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاذا عن لها والتزقنا  
لاجالها **قال** والشكر على مقدمات الايمان **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان  
العبد فاعلاً للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتألي بالاجماع باطل فالمقدم مثله والشكر  
ظاهرة فانه لا يحسن متناشكراً غيرنا على فعلنا والجواب ان الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته  
وتعريفنا اياه ونمكننا منه وحضور اسبابه والاعتقاد على شرايطه **قال** والسمع متاؤل ومعارض  
بمثله والتزجج معنا **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثقلية بطريق اجمالي وتقريبه انهم قالوا قد ورد  
في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون ختم الله على قلوبهم  
ومن يرد ان يضله يجعل صوره ضيقاً حجاباً الجواب ان هذه الايات متاولة قد ذكر العلماء تأويلها  
في كتبهم وايضاً فهي معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة اوجه احدها الايات الدالة على ان  
الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يفتروا اما بانفسكم  
بل سئلتكم انفسكم فتوعدت له نفس من يعمل بئس الجزاء كل نفس بما كسبت رهينة كل امرء بما كسبت رهين  
ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الى اخوها الثاني الايات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان  
وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم  
تعملون وابراهيم الذي في ولا تزروا ذرية وذر اخي لتجرى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون

من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن اعرض عن ذكرى ولئلك الذين اشتروا الحياة الدنيا الذين  
كفروا بعد ايمانهم الثالث الايات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن مماثلة افعاله في التفاوت الاختلاف  
والظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت لذي حسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن وكذا  
الظلم وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد  
وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون قتيلا الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي  
والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وما ذا  
عليهم لو امنوا بالله واليوم الآخر ما منعنا ان نتجهد فيهم فمالهم عن التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق بالباطل  
لم تصدقون عن سبيل الله الخامس الايات الدالة على التهديد والتحذير كقوله فمن شاء فليؤمن ومن  
شاء فليكفر اعلموا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدموا ويترأؤا فمن شاء ذكرنا من شاء اتخذنا الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذنا  
الى ربه ما يسيقون الذين اشركوا الوشاء الله ما اشركنا ولا ابائنا وقالوا الوشاء الرحمن ما عبدناهم  
السادس الايات الدالة على المسارعة الى الافعال قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم  
اجيبوا داعي الله استجبوا لله وللرسول واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيدوا الى ربكم السابع الايات  
التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة وبثوت اللطف منه كقوله تعالى اياك نستعين فاستعد بالله  
من الشيطان الرجيم استعينوا بالله ولا ترون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم  
يذكرون ولان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده فيما رحمة من الله لنتهم ان الصلوة  
تنهى عن الفحشاء والمنكر الثامن الايات الدالة على استغفار الانبياء ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك  
ان كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لك به علم التاسع الايات  
الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبتهم الى الكفر اليهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون  
عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما التي فيها  
فوج العاشر الايات الدالة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله وهم يصطرون  
فيها ربنا اخرجنا منها ربنا رجعون ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم او تقول حين ترى العذاب  
لو ان لي كورة الى غير ذلك من الايات الكثيرة وهي معارضة لما ذكره على ان الترجيح معناه لان التشكيف  
انما يتم باضافة الافعال اليها وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانداد وانما طول المص في هذه المسئلة  
لانها من المهمات المسئلة السابعة في المتولد قال وحسن المدح والذم على المتولد  
يقتضي العلم باضافته اليها قول الافعال تنقسم الى المباشرة والمتولدة والمختصة فالاول هو الحاد

مباشرة من الافعال  
المباشرة من المتولد  
المختصة



والوجوب باختيار السبب لاحق والذم في لقاء الصبي عليه لا على الاحراق

بدءاً بالقدرة في محلها والثاني هو حادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد  
ويستتبعه السبب يستتبعه الأول سبباً سواء كان الثاني حادثاً في محل القدرة أو في غير محلها والثالث  
ما يفعل لا محل فالأول مختص بذاته والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك واعلم ان الناس اختلفوا  
في المتولد هل يقع بذاته أم لا فجمهور المعتزلة على انه من فعلنا كما لما شرعنا لعمرائه لا فعل للعبد إلا  
الإرادة به ما عناه الله المحوادث فجميع اقعة بطبع المحل والانسان عند جزء في القلب يوجد فيه الإرادة  
وما عداها يضيفه لطبع المحل وقال آخرون لا فعل للعبد إلا الفكر وقالوا بسحق النظام ان فعل الانس  
هي الحركات الحادثة فيه بحسب حاجته والانسان عنده هو شئ مناسب في الجملة والإرادة والاعتقاد  
حركات القلب وما يورده من بعض الجمل كالكفاية وغيرها فانه من فعله تعالى بطبع المحل وقال ثمانية  
ان الله لا يذل من يورثه في محله قدرته فاما ما تعدي بمحل القدرة فهو حادث لا يحدث له فعل  
بل هو من الله تعالى لا من غيره المتولد من فعله تعالى والجنا هي من المعتزلة التجاؤ في هذا المقام  
في الضرورة فانما تعلم استناد المتولدات لينا كالكفاية والحركات وغيرها من الصانع وبحسب منامد  
القائلون في المبدأ والمضمر استدلال بحسن المدح والذم على العلم باننا فاعلون للمتولد لا عليه لان  
الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية اذا لم يكن هذا الحكم  
ضرورياً وجماعة من المعتزلة ذهبوا الى انه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلو علم الدور لا  
حسن المدح والذم شروط العلم بالاستناد اليها فلو جعلنا الاستناد اليها مستغاداً من لزوم الدور  
**قال** والوجوب باختيار السبب لاحق **اقول** هذا جواب عن اشكال يورده ههنا وهو ان  
يق ان المتولد لا يقع بقدرتنا لان المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر وهذا المعنى  
في المتولد لان عدمه امتاراً بسبب بحسب سبب فلا يقع بالقدرة الصحيحة والجواب ان الوجوه للسبب  
عند اختيار السبب بحسب لاحق كما ان النسل يجب عند وجود القدرة والداعي وعند فرض وقوعه  
وجوباً لا خفاً لا يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذا **قال** والذم في لقاء الصبي عليه لا على  
الاحراق **اقول** هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد  
اليها فاننا ندفع على المتولد وان علمنا استناده الى غيرنا فاننا ندفع من القاصي صبي في النار اذا احرق  
ها وان كان المحرق هو الله تعالى والجواب ان الذم ههنا على اللقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله  
تعالى عند اللقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعراض لذلك الصبي وما فيه من مراعات العادات وعند  
انتقاصها في غير زمان الانبياء ووجوب الذم حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالتعلل فان الحافر للبسر

والقضاء والقدر ان اراد الخلق الفعل لزوم الحال والا لزام صحيح في الواجب خاصة والاعلام صحيح مطلقا وقد

بينه امير المؤمنين

في حديث  
الاصح

في حديث  
الاصح

يلزم الدية وان كان الوقوع غير مستندا اليه **المسئلة الثامنة** في القضاء والقدر  
**قال** والقضاء والقدر ان اراد الخلق الفعل لزوم الحال والا لزام صحيح في الواجب خاصة والاعلام  
صحيح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين في حديثه **اقول** يطلق القضاء على الخلق والاعلام قال  
تعالى فقص من سبع سموات في يومين اي خلقهن واتهن وعلى الحكم والايجاب لقوله تم وقضى تلك  
الاعباد والآيات اي اوجبنا لزم وعلى الاعلام والاعباد كقوله وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب  
اي علمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى قد رزقناها اقواتها والكتابة كقول الشاعر  
واعلم بان ذل الجلال قد قدره في الصحف الاولى التي التي كان سطره البيان كقوله تعالى الامر قد  
من الغابرين اي بينا واخبرنا بذلك اذ اظهر هذا فنقول لا شعرت ما تعني بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد  
وقدرها ان ادوت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانها وان الافعال مستندة اليها وان عني به  
الا لزام لم يصح الا في الواجب خاصة وان عني به انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح  
لانه تعالى قد كتب ذلك في اللوح المحفوظ وبينه لم لا تستر هذا المعنى الاخبار هو المتعين للاجماع  
على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينضمم الاخذ  
بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب ولا وثايق  
فاما ان نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى بقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب وهو  
خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدره بطل استناد الكاينات باجمعهما الى القضاء والقدر واعلم  
ان امير المؤمنين على ابن ابي طالب قد بين معنى القضاء والقدر وشرحه مما شرعا واقيا في حديثه الاصح  
بنياتهما انصرف من صفتين فانه قام اليه شيخ فقال اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام كان  
بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحجرة وبرى المنشرة ما وطئنا  
موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا لعلنا لا بقضائه وقدره فقال له الشيخ اعند الله احتسب عنا في بارئ  
لمن الاجر شيئا فقال له مراتبها الشيخ بل اعظم الله اجركم في مسيركم وانتم سايرون وفي منصرفكم وانتم  
منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالكم مكرهين ولا ايها مضطرين فقال الشيخ كيف القضاء والقدر  
سا قانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء الا زما وقد راخنا لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب  
والوعود والوعيد والامر والنهي لربيات لا تمت من الله نيب ولا محمدا لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح  
من المسيئ ولا المسيئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور  
وامل العبي عن الثواب هم قدرية هذا الامة وبجوسها ان الله تعالى مرخص في تحذيرها وتكليفها



والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدم مقابل له والاو لان منفيان عن الله تعالى

يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثا ولم يخلق السموات والارض ما بينهما باطلا  
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا  
الابها فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضايك لا تعبدوا الاياه فنهض  
الشيخ مسرورا وهو يقول انت الامام الذي تزجوا بطاعتكم يوم النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من  
ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا من احسانا قال ابو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي وجه  
تشبيهه عليه السلام بالمجبرة بالمجوس من وجوه احدها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفه واعتقاد  
واهيته معلومه البطلان وكذلك المجبرة وثانيها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ  
منه كما خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبايح ثم يتبرأ منها وثالثها ان  
المجوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره واداته ووافهم المجبرة حيث قالوا  
ان نكاح المجوس لا خواتم وامهاتهم بقضاء الله وقدره واداته ورابعها ان المجوس قالوا ان القادر  
على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه لان  
القادر على الخير لا يقدر على ضد ربا لعكس **المسئلة الثامنة عشر** في الهدم والاضلال قال

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدم مقابل له والاو لان منفيان  
عن الله تعالى **اقول** يطلق الاضلال على الاشارة الى خلاف الحق والبار  
الحق بالباطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق اذا اشار الى غيره واوهم انه  
هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجمل فيه حتى يكون معتقدا خلاف  
الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى فلن يضل اعمالهم يعني يضلها والهدم يقال للمعان  
ثلثة مقابلة هذه المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هداي الى الطريق وبمعنى فعل  
الهدم في الانسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى سيهديهم يعني سيثبهم  
والاو لان منفيان عن الله تعالى يعني الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة لانها قبيحة والله تعالى  
منزه عن فعل القبيح واما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورة  
في العقل ولم يفعل الايمان فيهم لانه كما فهم به ويشيب على الايمان فهداية صادقة في حق  
تعالى لا فعل ما كلف به واذا قيل انه تعالى يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى  
انه يثبهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى ان هي الا فتنتك فالمراد بالفتنة  
الشدة والتكليف الصعب يضل بها من يشاء اي يهلك من يشاء وهم الكفار **المسئلة**

بجانب الهداية  
والاضلال

وقد يرب غير المكلف قبيح وكلام نوح مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام مجازة

**العاشرة** في انه تعالى لا يعذب الاطفال **قال** وقد يرب غير المكلف قبيح وكلام نوح

مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام مجازة **اقول** ذهب بعض الحشوية

الى ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعة تجوزوا العدلية كافة على منعة الدليل

عليه انه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى اجتوا بوجوه الاول قول نوح عليه السلام ولا يلدوا

الا فاجرا كفارا والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لاحال طفوليتهم الثاني قالوا اننا

نستخدمه لاجل كفراييه فقد فعلنا فيه الماء وعقوبة فلا يكون قبيحا والجواب ان الخدمة ليست عقوبة

للطفل وليس كل المومنة عقوبة فان الفصد والحجامة المان وليس عقوبة نعم استخدام عقوبة

لا يبرء امتحان له يعرض عليه كما يعرض على امراض الثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم ابيه في الدفن

ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج والجواب ان المنكر عقابه لاجل جرم ابيه وليس بمنكر ان

يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء اذا لم يحصل له بها المومنة وعقوبة ولا المومنة في منعه من الدفن والتوارث

وترك الصلوة عليه **المسئلة الحادية عشر** في حسن التكليف بيان ماهية وجوب

حسنه ومجمل من احكامه **قال** والتكليف حسن لا شتم له على مصلحة لا تحصل بدونه **اقول**

التكليف ما خذ من الكلفة وهي المشقة وحده ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة

بشرط الاعلاء ويدخل تحت واجب لطاعة الواجب تعالى والنبي والامام والسيد والوالد والمنعم

ويخرج البواقي وشرطنا الابتداء لان ارادة هؤلاء انما يكون تكليفا اذا لم يسبقه غيره الى ارادة

ما اراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفا بامر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه والمشقة

لا بد من اعتبارها ليحقق المحذور اذا التكليف ما خذ من الكلفة وشرطنا الاعلاء لان المكلف

اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا اذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لان الله تعالى

فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعرض لمنافع

عظيمة لا تحصل بدون التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثا وهو محذور وان كان لغرض فان

كان عايده تعالى لزم المحال وان كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان قبيحا وان كان الى المكلف

فان كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث ان لم يمكن فان كان النفع انتقص بتكليف من

علم كفره وان كان التعرض فهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعرض لمنفعة

عظيمة لانه تعرض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شأن

للتعظيم انما يحسن المستحق ولهذا يقع من تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء وانما يستحق

جملة من  
لا يكلف

والتكليف  
حسن شتم له

على مصلحة

لا تحصل

بدونه

جملة من  
لا يكلف



بجلاف الجرح ثم النداء في المعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافذة

استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالمة وتذكر الانذار المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الآج والثواب

التعظيم بواسطة افعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا ان التكليف تعرض للثواب ان المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكن الوصول الى الثواب بعشر على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اليه اذا فعل ما كلفه **قال** بجلاف الجرح ثم النداء في المعاوضات والشكر باطل **اقول** هذه ايراد على ما اختاره الاول ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلبا للدواء وكما ان ذلك قبيح فكذا التكليف لثالث ان التكليف طلبا للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كاليوسع والاجارات وغيرها ولا شك ان المعاوضات تقتضي رضا المتعاضضين حتى ان من عاوض بغير اذن صاحبه فعل قبيحا والتكليف عند كبر لا يشترط فيه رضا المكلف لثالث لانه لا يجوز ان يكون التكليف شكرا للنعم السابقة والجواب عن الاول بالفرق من وجهين احدهما ان الجرح مضرة والتكليف نفسه ليس بمضرة وانما المشقة في الافعال التي يتناولها التكليف لثالث ان الجرح والتداوى ازال مضرة لا غرض فيه الا التخلص من تلك المضرة بجلاف التكليف عن الثالث ان المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف اغراض الناس في التعامل جنسا ووصفا مما اذا لم يكن هناك معاوضة وتبلغ النفع جدا يكون غاية ما يطلبه العقل لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى ان العقلاء تفهمون الممتنع منه وعن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الافعال فلو كان التكليف شكرا لزم العيب في صفة المشقة ولان طلب الفعل الشاق يخرج النعمة عن كونها نعمة **قال** ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافذة استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالمة وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجور والثواب **اقول** لما ذكره المصنف حسن التكليف على راي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الافلاسفة فبدأ بذكر الحاجة الى التكليف ثم ذكر منافعة الدينوية والاخوتية وتحفيظهم يقول ان الله خلق الانسأ مدنيا بالطبع لا كثير من الحيوانات لا يمكن ان يبقى اشخاصة لا يحصل لهم كالاتهم الا بالتعاضد والتعاون لان الاغذية والملبوسات ومور صناعتية يحتاج كل منهم الى صاحبه في عمل يستعين به عمله حتى يتم كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للافعال الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ودوقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استند وضعها اليهم لزم المحذور فوجب سناده الى شخص متميز عنهم بكامل قواه واستحقاقه للاقياد اليه الطاعة وذلك لانه يكون بمعجزات تدل على انها من عند الله تعالى ثم من المعلوم تفاوت اشخاص الناس في قبول الخير والشروا الزايل والنقصايل بحسب اختلاف امزجتهم

وواجب لزجره عن القبايح وشرائط حسن انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلق وثبوت صفة زائدة

على حسنة وعلم  
المكلف بصفاته  
الفعل وقدر  
المستحق وقدر  
عليه امتناع  
القيح عليه  
وقدرة المكلف  
على الفعل  
وعلمه به وامكانه  
وامكان الالة

وهيات نفوسهم فوجبان يكون هذا الشارع مؤيدا لا يعجز عن احكام شرعية في جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب بعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفق في كل زمان وجبان يبقى السنن المشروعة الى وقت اضحلالها وانتفاء الحكمة الالهية تجد يد غير هانضة عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشرع وكردت عليهم حتى يستحكم التذكر بالانكاري فيحصل لهم من تلحق الامور والنواهي الالهية منافع ثلاث احدها رضاء النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكذرة لصفاء القوة العقلية الثانية تعويد النفس النظر في الامور الالهية والمطالب العالية واحوال المعاد والتفكير في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسماؤه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الالهية بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة والثالثة نذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الاخرويين بحيث يتحفظ النظام المقتضى للنعادل والترافد ثم زاد الله تعالى مستغنى الشارع

الاجور والثواب في الاخرة فهذه مصالح التكليف عند الاويل **قال** وواجب لزجره عن القبايح **اقول** هذا مذهب المعتزلة وانكره الاشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله نعم من حلت شرائط التكليف فيمكن ان كان مغريا بالقيح والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى اذا اكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى القبيح وشهوة له ونفورا عن الحسن فلو لم يفرق في عقله وجوب الواجب وبيع القبيح والمواخذه على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائما الى هذا اشار بقوله لزجره عن القبايح **قال** وشرائط حسنة انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلق وثبوت

صفة زائدة على حسنة وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدره عليه امتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الالة **اقول** لما ذكر ان التكليف حين شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف قد ذكر امور لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى متعلق التكليف اعني الفعل المكلف والمكلف ما يرجع الى التكليف فامر ان احدهما انتفاء المفسدة فيربان لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل اخذ اخذ في تكليفه او مفسدة لمكلف اخر والثاني ان يكون متقدما على الفعل قدرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب بقاؤه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامر ان احدهما امكان وجوده والثاني كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنة بان يكون واجبا او مندوبا وان كان التكليف



ومتعلقه مما علم أمّا عقلي أو سمعي وأمّا ظنّ وأمّا عمل وهو منقطع للاجماع ولا يصل الثواب عليه حسنة عامة وضرر الكا

من اختياره  
وهو مفسدة  
لا من حيث  
التكليف  
بخلاف ما شرطناه

ترك فعل قاما ان يكون الفعل قبيحا او يكون الاخلال به اولى من فعله وأمّا ما يرجع الى المكلف فان يكون  
عالمًا بصفات الفعل لئلا يتكلف بايجاد القبيح وترك الواجب ان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل  
من الثواب لئلا ينحل ببعضه وان يكون القبيح ممتنعًا عليه لئلا ينحل بالواجب فلا يوصل الثواب الى  
مستحقه وأمّا ما يرجع الى المكلف فان يكون قادرًا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنًا من العلم  
به وامكان الالة او حصولها ان كان الفعل ذا الالة **قال** ومتعلقه مما علم أمّا عقلي أو سمعي  
وأمّا ظنّ وأمّا عمل **اقول** متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون عملا أمّا العلم فقد يكون  
عقليًا محضًا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادرًا على ما لا غير ذلك من الصفات التي بتوقف التمتع عليها  
وقد يكون سمعيًا نحو التكليف بالنعمة وأمّا الظنّ فهو كثير من الامور الشرعية كظنّ اقبله او غيرها  
وامّا العمل فقد يكون عقليًا كذا الوديع وشكر النعم وبر الوالدين وفتح الظلم والكذب وحسن  
التفضل والعفو وقد يكون سمعيًا كالصلاة وغيرها وهذه الافعال تنقسم الى الواجب والمندوب  
والمحرم والمكروه **قال** وهو منقطع للاجماع ولا يصل الثواب **اقول** يريد ان التكليف  
منقطع ويدل عليه الاجماع والمعقول أمّا الاجماع فظاهر اذا الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع  
على ان التكليف وأمّا المعقول فنقول لو كان التكليف ايمانًا لم يكن يصل الثواب الى المطيع والثالث  
بط قطعًا فالمقدمة مثله بيان الشرطية ان التكليف مشروط بالمشقة والثواب مشروط بخلو صدره لا كذا  
والمشاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب الا لزوم الاجاء **قال** وعلة  
حسنة عامة **اقول** لما بين ادلا حسن التكليف مطلقًا شرع في بيان حسنة في حق الكافر والدليل  
عليه ان العلة في حسن التكليف هي التعريض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف  
حسنا فيهما وهو ظاهر **قال** وضرر الكافر من اختياره **اقول** هذا جواب عن سوال مقدّر **تقريب**  
ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدمة الاولى ان التكليف نوع  
في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فيه لا ثواب له فكان قبيحا قطعًا  
والجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضرر والا لكان تكليف  
المؤمن كذلك بل الضرر انما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه **قال** وهو مفسدة لا من حيث  
التكليف بخلاف ما شرطناه **اقول** الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام انه جواب عن سوال  
مقدّر ايضا وهو ان يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف لا لغيره وهذا  
التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا كما ان تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة

والفايدة ثابتة واللفظ واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله ثم وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر

به ويوجب وار  
كان من غيرهم  
شتر في التكليف  
العلم باللفظ  
جاء اللفظ  
ووجوه القبح  
منفية والكاف  
لا يخلوا من  
اللفظ والنجس  
بالسعادة و  
الشقاوة ليس  
مفسدة

الى امره كان قبيحا والجواب ان الضرر ههنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرعناه اعني انتهاء المفسدة اللازمة للتكليف **قال** والفايدة ثابتة **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدرو تقريره ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا والجواب لان الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن **المسألة الثانية عشر** في اللطف وما هيته واحكامه **قال** واللفظ واجب ليحصل الغرض به **اقول** اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة وابتعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكن ولم يبلغ حد الاجاء واحترزنا بقولنا ولم يكن له حظ في التمكن عن الالة فان لها حظا في التمكن وليست لطفا وقولنا ولم يبلغ حد الاجاء لان الاجاء تنافي التكليف واللفظ لا ينافيه وهذا اللطف المقرب قد يكون اللطف وهو ما يحصل عند الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولو لاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطع عنده لان اللطف امر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من ان يطيع او لا يطيع وليس كذلك التكليف لان عنده يتمكن من ان يطيع وبدونه لا يتمكن من ان يطيع او لا يطيع فلم يلزم ان التكليف الذي يطع عنده لطفا اذا عرفت هذا فنقول للفظ واجب خلافا للاشعرية والذليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللفظ فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعام هو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التاديب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التاديب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض **قال** فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر به ويوجب وان كان من غير شتر في التكليف العلم بالفعل **اقول** لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان اقسامه وهو ثلاثة الاول ان يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم والثاني ان يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى ان يعرفه ويشعر به ويوجب عليه الثالث ان يكون من فعل غيرهما فهذا لا يشترط في التكليف بالملطوف فيه لعل بان ذلك الغير يفعل اللطف **قال** ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلوا من اللطف الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة **اقول** لما ذكرنا ان اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد اورد من شبهة الاشاعة ثلاثة الاول قالوا اللطف انما يجب اذا خلا من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسد



ويجب منه تعالى التعذيب مع منعدون الذم ولا بد من المناسبة والآ ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

فلم يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة فيجب لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب  
ان جهات القبح معلومة لنا لا نأمكنهم بتركها ولبس هنا وجه فيجب وليس ذلك استدلالا بعد العلم  
على العلم بالعد الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف ومع عدمه والاول باطل والا لم يكن لطف  
لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه بعد القدرة عليه فيلزم  
تعجز الله تعالى وهو باطل ومع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما  
حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه او لا بل كونه لطفًا من حيث  
انه يقرب الى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه وامتناع ترجحه انما يكون لوجود معارضة قوى  
هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحا ويمكن ان يكون ذلك جوابا عن سوال اخر  
وتقريره ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصيته من المكلف اصلا لانه تعالى قادر على كل شيء  
فاذا قدر على ان يطف لكل مكلف في كل فعل لم يقع معصيته لانه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر  
والمعاصي موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يصح ان يقال يجب ان يطف للمكلف اذا كان له لطف  
يصلح عنده ولا استبعاد في ان يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف والتواب  
مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف الثالث ان الاخبار بان المكلف من اهل  
الجنة ومن اهل النار مفسدة لا تخرجهما بالمعاصي وفعل غيرهما اللطف والجواب ان الاخبار بالجنة ليس غرأ مطلقا لجواز ان  
يفترن به من الاطمان ما يمنع عنده من الاقدام على المعصية واذا انتفى كونه غرأ على هذا التقدير بطل انه مفسدة على الاطلاق  
الاخبار بالنار فليس مفسدة ايضا لان الاخبار ان كان للجاهل كما في هبة نتفت لمفسدة فيه لانه لا يعلم  
صدق اخباره تعالى فلا يدعو ذلك الاصرار على الكفر وان كان عارفا كالبليس لم يكن اخباره تعالى  
بعقابه داعيا الى الاصرار على الكفر لانه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغري عليه  
**قال** ويقبض منه تعالى التعذيب مع منعدون الذم **اقول** المكلف اذا منع المكلف  
عن اللطف فيجب منه عفا به لانه بمنزلة الامر بالمعصية والميل الىها كما قال الله تعالى ولو انا اهلكنا  
بعذاب من قبله لقلنا لو ارينا لولا ارسلنا اليك رسولا فاجبرته لو منعمهم اللطف في بعثة الرسول  
لكان لهم ان يسالوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلكهم من دون البعثة ولا  
ذم لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو  
بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لا بليس ذمرا لاهل النار  
وان كان هو الباعث على المعاصي **قال** ولا بد من المناسبة والآ ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

المنتسبين ولا يبلغ الإجماع ويعلم المكلف للطف اجمالا وتفصيلا ويزيد اللطف على جهة الحسن ويدخله

التخيير بشرط  
حسن البدلين

**المنتسبين أقول** لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرعا في ذكواحكامه وقد ذكر  
منها خمسة الأول أنه لا بد من أن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمنااسبة هنا كون  
اللطف بحيث يكون حصوله داعيا إلى حصول الملطوف وهذا ظاهر لا تارة لولا ذلك لم يكن كونه لطفًا  
أولى من كون غيره لطفًا فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفًا في هذا الفعل أولى من كونه لطفًا في  
غيره من الأفعال وهو ترجيح من غير مرجح أيضا وإلى هذين أشار بقوله والآن ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى  
المنتسبين وعن المنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام **قال**  
ولا يبلغ الإجماع **أقول** هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف وهو أن لا يبلغ في الدعاء إلى  
الملطوف فيه إلى حد الإجماع لأن الفعل الملبى إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعيًا إلى الفعل  
غير أن المتكلمين لا يستمرون الملبى إلى الفعل لطفًا فلهذا شرطنا في اللطف زوال الإجماع عنه إلى الفعل  
**قال** ويعلم المكلف للطف اجمالا وتفصيلا **أقول** هذا الحكم الثالث من أحكام اللطف وهو  
وجوب كونه معلوما للمكلف ما بالاجمال وبال تفصيل لأنه إذا لم يعلم ولم يعلم الملطوف فيه ولم  
يعلم المنااسبة بينهما لم يكن داعيًا له إلى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء  
إلى الفعل لم يجب لتفصيل كما يعلم على الجملة كون الأمر الواصل إلى البهيمية لطفًا لنا وإن كان اللطف  
لا يتم بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المنااسبة التي بين اللطف والملطوف فيه **قال**  
ويزيد اللطف على جهة الحسن **أقول** هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملا على صفة زائدة  
على الحسن من كونه واجبًا كالفرايض ومنه ربا كالتوابع فلهذا هو من فعلنا وأما ما كان من فعله فقد بينا وجوبه في حكمته  
**قال** يدخله التخيير **أقول** هذا الحكم الخامس وهو أن اللطف لا يجب أن يكون معينا بل يجوز أن يدخله التخيير أن يكون كل  
واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه وسد مسدده أما في حقنا  
فكما في الكفارات الثلث وأما في حقهم فلجواز أن يخلق لزيد ولدا يكون لطفًا له وإن كان يجوز حصول  
اللطيفة بخلق ولد غير ذلك لولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول وعلى صورة غير صورته ولا يجب أحد  
الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب التخيير **قال** بشرط حسن البدلين **أقول** لما ذكرنا أن  
اللطف يجوز أن يدخله التخيير بشرط على شرط كل واحد من البدلين أعني اللطف وبدله وأطلق  
على كل منهما اسم البدل بالنظر إلى صاحبه إذ ليس أحدهما بالأصلية أولى من الآخر ذلك لأن الشرط  
كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وهذا مما لم يتفق عليه الأراء فان جماعة من العدلية  
ذهبوا إلى تجوز كون القبيح كالظلم مثلا لطفًا قايما مقام امرأ الله تعالى استدلوا بأن وجه كون الأمر



وبعض الأمر قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومثنا وحسنه وأما الاستحقاق فلا شتم

على النفع

ودفع الضرر

الزائدتين

أو لكونه عاديا

الوجه

أو على وجه الدفع

ولا بد في المشتل

على النفع من

اللفظ ويجوز

في المستحق

كونه عقابا

من فعله تعالى لطفه هو حصول المشاق وتذكر العقاب ذلك حاصل بالظلم مثا فإنا ان يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفًا جهة وجوب القبح ليس له جهة وجوب اللطف أمّا هو في علم المظالم بالظلم لا في نفس الظلم كما نقول أن العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وإن لم يكن الذبح نفس لطف المسألة الثالثة عشر في الأمر وجهه حسن **قال** وبعض الأمر قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه

تعالى ومثنا وحسنه وأما الاستحقاقه أو لا شتم له على النفع ودفع الضرر الزائدتين أو لكونه عاديا أو على وجه الدفع **أقول** في هذا الكلام مباحث الأول في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله علم أنّا قد بينا وجوب اللطف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا أعني المنافع الدنيوية ومصالح الدين أمّا مضارا ومنافع والمضار منها الأمر والأمراض وغيرها كالآجال والغلاء والمناجاة والصحة والسعة في الرزق والرخص فلاجل هذا بحث المصالح عقيب اللطف عن هذه الأشياء ولما كانت الأم لا يستلزمها إلا عوض وجب البحث عنها أيضا البحث الثاني في اختلاف الناس في قبح الأمر وحسنه فذهبوا لثبوتها إلى قبح جميع الأمر وذهبوا إلى المجرى إلى حسن جميعها من الله تعالى وذهبوا إلى بكونها أهيأ للتناهي والعدلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي البحث الثالث في علة الحسن اختلاف الفايون بحسن بعض الأمر وجهه حسن فقال أهل التناهي أن علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشرية إذا كانت في أبدان قبل هذه الأبدان وفعلت ذنوبا استحققت الأمر عليها وهذا أيضا قول البكرية وقالت المغزله أنه يحسن عند شرط أحدها أن يكون مستحقا وثانيها أن يكون فيها نفع عظيم يوفي عليها وثالثها أن يكون فيها ضرر أعظم منها ورابعها أن يكون مفعولا على بحر العادة كما يفعل الله تعالى بالحج إذا القيئه في النار وخامسها أن يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما إذا المنان يقصد قتلنا لا تامة علمنا شتم الأمر على أحد هذه الوجوه حكينا بحسنه قطعاً **قال** ولا بد في المشتل على النفع

من اللطف **أقول** هذا شرط لحسن الأمر الذي يفعل الله تعالى لا شتم له على نفع المتألم وهو كونه مستحقا على اللطف أمّا للتألم أو لغيره لأن خلوا الأمر عن النفع الزايد الذي يختار المؤلم معه الأمر يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم لعبث وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الأمر وهنا اختلف الشيخان فقال أبو علي أن علة قبح الأمر كونه ظلما لا غير بشرط هذا الشرط وقال أبو هاشم أنه يقبح لكونه ظلما أو لكونه عبثا فوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الأعراض الزائدة شتمها على اللطف لمكلف آخر وهذا يقبح متنا تخلص الغريق بشرط كسريه واستنجاء من يترج ماء البر ويقتذفه فيها لغير غرض مع توفية الأجرة ويمكن الجواب هنا لا يبي على كونه في كتاب نهاية المرام **قال** ويجوز في المستحق كونه عقابا **أقول** هذا مذهب الحسين البصري فإنه

ولا يكف اللطف في الم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه ولا يشترط في حسنه اختيار المتالم  
بالفعل

جوز ان يقع الامراض في الكفار والفساق عقابا للكافرين الفاسق لانه الم واصل الى المستحق فاما ان  
يكون عقابا ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ومنع قاضي القضاة من ذلك  
وجزم بكون امراضهم محتالا لعقوبات لا توجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجحزع ولا يلزمهم  
ذلك في العقاب الجواب المنع من عدم اللزوم في العقاب لان الرضا يطلق على معنيين احدهما الاعتقاد  
لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب المحنة والثاني موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فلا يجب  
المحنة ولا في العقاب اذا كان الرضا بالمعنى الاول واجبا في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب  
بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجحزع ويجب ايضا التسليم بان يعتقد انه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة  
له لا يدفعه ولا يتمتع منه **قال** ولا يكف اللطف في الم المكلف في الحسن **اقول** هذا مذهب  
الشيخين وقاضي القضاة وجوز بعض المشايخ ادخال الم على المكلف اذا اشتمل على اللطف والاعتبار  
وان لم يحصل في مقابلة عوض لان الم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدي اليه الم وهذا حسن  
متا تحتل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر علة في حصول  
الربح المقابل للسلعة وكذا الم الذي هو لطف لولا لما حصل الثواب لمقابل للطاعة فحسن فعله  
وان خلا عن العوض لا دائر الى النفع وحجة الاويل ان الم غير المستحق لو لا اشتماله على النفع او دفع  
الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لاجل الم ليست ينفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون  
الم فيبقى الم مجردا عن النفع وذلك قبيح **قال** ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه **اقول**  
هذا مذهب ابى الحسن البصري خلافا لابي هاشم وتقرير مذهب ابى هاشم اننا لو فرضنا اشتمال اللذة  
على اللطف الذي شتمل عليه الم هل يحسن منه تعالى فعل الم بالحج لاجل لطف الغير مع العوض  
الزائد الذي يختاره المتالم لو عرض عليه قال ابو هاشم نعم لان الم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم  
المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة الى الادباج مضارا واذا كان الم  
في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فتخير الحكم في ايها شاء وابو الحسن منع من ذلك  
لان الم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا لتلك المنفعة الا ذلك الم ولو امكن الوصول الى تلك  
المنفعة بدون ذلك الم كان ذلك الم ضررا وعشا ولهذا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الربح  
من دون **قال** ولا يشترط في حسنه اختيار المتالم بالفعل **اقول** لا يشترط في حسن الم الم المفعول  
ابتداء من الله تعالى الى اختيار المتالم للعرض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع  
الذي يتفادت فيه اختيار المتالمين فاما النفع البائع المجد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فانه يحسن



والعوض نفع مستحق خالفه تعظيم واجلال ويستحق عليه تعالى بازال الالام وتقويت المنافع لمصلحة الغير وازال الغوم

سواء استند

بمنه  
بما لا يمتنع

الى علم ضروري

او مكتسب او ظن

لاما تستند

فعل العبد امر

عباده بالمضار

واباحته او

تمكين غير

العاقل

وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى **المسئلة الرابعة عشر**  
**في الاعواض قال** والعوض نفع مستحق خالفه تعظيم واجلال **اقول** لما ذكره حسن الالم المبتدئ  
مع تعقبه بالعوض الزايد وجب عليه البحث عن العوض احكامه وبدا بتحديد فالتفيع جنس المتفضل به  
والمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب  
**قال** ويستحق عليه تعالى بازال الالام وتقويت المنافع لمصلحة الغير وازال الغوم سواء استندت  
علم ضروري او مكتسب او ظن لاما تستند الى فعل العبد امر عباده بالمضار واباحته او تمكين غير العاقل  
**اقول** هذا الوجه الذي يستحق بها العوض على الله تعالى الاول ازال الالام بالعبد كالمريض وغيره وقد  
سبق بيان وجوب العوض من حيث استماله على الظلم لو لم يجب لعوض الثاني تقويت المنافع اذا كانت من  
لمصلحة الغير لانه لا فرق بين تقويت المنافع وازال المضار فلو امان الله تعالى ابنا لزيد وكان في معلومه تعالى  
انه لو عاش لا نفع به زيد لا يستحق عليه تعالى العوض عما فاتته من منافع ولد ولو كان في معلومه تعالى ان تقا  
به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعد تقويته المنفعة منته تعالى كذلك لو اهلك ماله  
استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله او لم يشعر لان تقويت المنفعة كازال الالام ولو امكنه لشعر به  
لا يستحق العوض وكذا اذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعندى في هذا الوجه نظر الثالث ازال الغوم بان  
يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبة  
او وصول الالام او كان ظنا بان يغم عند امارته وصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لا نفع تعالى  
هو الناصب للذليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لامارة الظن فلما كان سبب الغم منته  
كان العوض عليه اما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منته تعالى فهو ان يبحث العبد فيعتقد هجلا  
بنزول ضرره او فوات منفعة فانه لا عوض فيه عليه تعالى لو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لا غم فهو ان يهلك  
له مالا وهو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق العوض عليه تعالى لان ازال الالام يشعر به لم يغتم به الرابع امر الله  
تعالى عباده بايلا لم الحيوان واباحته سواء كان الامر لايجاب كالذبح في الهك والكفارة والنذر والندب  
كالضحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لاستلزام الامر بالا باحترام الحسن والالام انما يحسن اذا شتم  
على المنافع العظيمة البالغة في العظم حد يحسن الالام لاجله الخامس تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع  
الطير والهوام وقد اختلف اهل العدل هنا على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض على الله تعالى  
مطلقا يعزى هذا القول الى ابي علي الجبلي وقال اخرون ان العوض على فاعل الالام وهو قول يحكى عن ابن ابي  
علي ايضا وقال اخرون لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان وقال قاضى الفضاة ان كان الحيوان مملكا

بخلاف الاضرار عند اللقاء في النار والقتل عند شهادة الزور والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا

الا يلام كان العوض عليه تعالى ان لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه احتج الاولون بانه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا شديدا الى الايلام مع امكان عد الميل ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الالم من قبحه ولم يزجه بشئ من اسباب الرجوع امكان ذلك كله وكان ذلك بمنزلة الاغراء فلولا تكفله تعالى بالعوض لفتح منه ذلك واجتج الاخرون بقوله عليه السلام ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرناء واجتج الناقون للمو بقوله عليه السلام جرح الجماء جبار واجتج القاضيه بان الثمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل الى المتكّن والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الجماء المقتضى استناد الفعل في الحقيقة الى الملجأ لهذا يحسن ذمهم دون الملجاء وبان العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منها عن الالم والجواب عن الاول بان لا دلالة في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بان يتنقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالىها كما ان السيد اذا عزم ما اتلفه عبده يقال قد انتصف من عبده المظلوم مع انه يحتمل المجاز بتبشير الظالم المتكّن من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني بان المراد انتفاء القصاص عن الثالث بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي بمنع عن الاقدام عليه فلم هذا لم يقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع من احسن اذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن منافع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقبة عن العقاب **قال** بخلاف الاخواق عند اللقاء في النار والقتل عند شهادة الزور **اقول** اذا طرحنا صبيثا في النار فاحرق فان النار لله هو الله تعالى العوض علينا محسن لان فعل الالم واجبه لحكمة من حيث اجزاء العادة والله نعم قد منعنا من طرحه ونهانا من قصار الطارح كانه الموصل اليه الالم فلم هذا كان العوض علينا ذمه تعالى وكذا اذا شهد عند الامام شاهدا زورا بالقتل فان العوض على الشهود وان كان الله تعالى قد وجب لقتل الامام قوله وليس عليه عوض لانهما اوجبا الشهادة تهما على الامام ايصال الالم اليه من جهة الشرع قصارا كما نفعنا لا يقال هلا وجب العوض عليه تعالى لانه هو الموجب على الامام قتله لاننا نقول ان قبول الشاهدين عادة شرعية يجب اجراؤها على فانونها كالعادات الحسية وكما يجب العوض على الملحق للطفل في النار قضاء الحق العا الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء الحق العادة الشرعية والمناط هو الحكمة المقضية لاستمرار العادات **قال** والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا **اقول** اختلف اهل العدل في ذلك فذهب قوم الى ان الانتصاف للظالم من الظالم واجبه على الله نعم عفرا لانه هو المدبر لعباده فنظر كثر الوالد لولده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغاي على الشاهد وقال اخرون منهم انه يجب سمعا لان الوالد يجب عليه تدبير امر اولاده وتاديبهم اما الانتصاف باخذ



فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فزوال الله تعالى

اعواضه على  
الافاق او  
تفضل عليه  
بمثالها وان كان  
من اهل العقاب  
استقطب بها جز  
من عقابه بحيث  
لا يظهر له  
التخفيف بان  
يفرق التفاضل  
على الافاق  
ولا يجب وانه  
لحسن الزايد  
بما يختار معه  
الالم وان كان  
منقطعاً ولا  
يجب حصوله  
الدنيا لا احتمال  
مصلحة التأخير  
والا امر على  
القطع ممنوع  
مع انه غير محمل  
التزاع

الارش من الظالم ودفعه الى المظلوم فلا تم وجوبه عقلاً بل بحسن متا تركهم الى ان يكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمصالح اختار وجوبه عقلاً وسمعاً اما من حيث العقل فلا ان ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لا انه تعالى مكن الظالم وخلق بينه وبين الظالم مع قدرته تعالى على منع ذلك لم يمكن المظلوم من الانتصاف فلو لا تكلفه بالانتصاف لاضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلاً واما من حيث السمع فلوزود القرآن بانه تعالى يقضي بين عباده ووصف المسلمين له تعالى بانه الطالب اليه يطلب حق الغير من الغير **قال** فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه **اقول** هذا فرع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه منع منه المصالح وقد اختلف اهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكعبة انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبة يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز بل يجب التيقية لان الانتصاف واجب التفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجواز وقال السيد المرتضى ان التيقية تفضل ايضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا وجب العوض في الحال اختاره المصنف لما ذكرنا **قال** فان كان المظلوم من اهل الجنة فزوال الله تعالى اعواضه على الافاق وتفضل عليه بمثالها وان كان من اهل العقاب استقطب بها جز من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق التفاضل على الافاق **اقول** لما ذكرنا وجوب الانتصاف بين كيفية اصال العوض الى مستحقه واعلم ان المستحق للعوض ما ان يكون مستحقاً للجنة او النار فان كان مستحقاً للجنة فان قلنا ان العوض ايم فلا بحث ان قلنا انه منقطع بوجبه الاشكال بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الالم بانقطاعه واجواب من وجهين الاول انه يصل اليه عوضه متفرقاً على الافاق بحيث لا يتعين له انقطاعه فلا يحصل له الالم الثاني ان يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثل ما لا يحصل له الالم وان كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه **بمعنى** انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض اذ لا فرق في العقل بين اصال النفع ودفع الضرر في الايثار فاذا خفت عقابه وكانت الامة عظيمة علم ان الامر بعد اسقاط ذلك القدر عن العقاب اشد ولا يظهر له انه كان في راحة ونقول انه تعالى ينقص من الامة ما يستحقه من اعواضه متفرقاً على الافاق بحيث لا يظهر له الخفة من قبل **قال** ولا يجب دوامه لحسن الزايد بما يختار معه الالم وان كان منقطعاً

ولا يجب حصوله في الدنيا لا احتمال مصلحة التأخير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محمل التزاع **اقول** لما ذكرنا وجوب العوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف الشنخا فقال ابو علي انما يجب وانه وقال ابو هاشم لا يجب وانه واختاره المصنف والدليل عليه ان العوض انما حسن لا شئاً له على النفع

ولا يجب شعار صاخر بإيصاله عوضا ولا يتعين منافع ولا يضح اسقاطه

الزائد على الألفاضا فإختار معها المؤمل المده ومثل هذا متحقق في المنقطع فكان وجه المحسن فيه ثابتا فلا  
يجب دامت وقد أجتج أبو علي وجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما الأول أنه لو كان العوض منقطعا لوجب أيضا  
في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب انما قلنا بانتفاء الموانع لأن  
المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه والجواب لأن المانع من تقدمه في الدنيا الغيا  
هو انقطاع الحيوة لجواز أن يكون في تأخير مصلحة خفية الثاني لو كان العوض منقطعا لزم دوام أثر الثاني  
لا يجمع المقدم ببيان الملازمة أنه بانقطاع عرتي لم صاحب العوض لا لم ليت لزم العوض فيلزم من  
انقطاعه دوامه الجواب من وجهين الأول يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحب انقطاعه عما لا يصلح  
اليه على التدرج في الاوقات بحيث لا يستعربا تنفائهما لكثرة غيره من منافعها وبأن يجعله تناسها ثم ينقطع  
فلا يتألم الثاني أنه غير محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألف هل يجب دامت وليس  
البحث في استلزام الألف بالحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما **قال** ولا يجب شعارة صاحب  
بإيصاله عوضا **اقول** هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب هو أنه لا يجب شعارة مستحقة فيه  
عوضا له بخلاف الثواب إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم لا فائدة فيه إلا مع العلم به أما هنا فإنه منافع  
وملاذوق قد يلتذ وينتفع من لا يعلم ذلك فما يجب إيصاله إلى المشاب في الآخرة من الأعواض يجب أن يكون  
عالمًا به من حيث أنه مشاب لمزج حيث أنه معوض وح أمكن أن يوفقه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين  
غير المكلفين وإن ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب عادتهم في الآخرة **قال** ولا يتعين  
منفعة **اقول** هذا حكم ثالث للعوض وهو أنه لا يتعين منافع معينة أنه لا يجب إيصاله في منفعة  
دون أخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض هذا بخلاف الثواب لا أنه يجب أن يكون من جنس  
ما القدر المكلف من ملاذه كالأكل والشرب اللبس المنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق بخلاف المعوض  
فإننا قد بينا أنه يصلح إيصاله إليه وإن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألف فتح إيصاله إليه بكل  
منفعة **قال** ولا يصح إسقاطه **اقول** هذا حكم آخر للعوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا  
هبة ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا هذا قول أبي هاشم وقا  
القضاء وجزا أبو الحسين بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعل في حل بخلاف  
العوض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن إسقاطه عند تعالى عبث لعدم انتفاعه واجتج القاضي بأن مستحق العوض  
لا يتقدم على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه فصارت كالصنعة المولى عليه لا يصح له إسقاط  
حقه عن غيره والوجه عندك جواز ذلك لا نترحقه وفي هبته نفع للوهاب يمكن نقل هذا الحق إليه كان جازا



والعوض عليه تعالى يجب تزايد إلى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواة راجل الحيوان الوقت الذي

علم الله تعالى  
بطلان حيوته  
في المقتول  
يجوز فيه  
الامران لولا

والحمل على الصبي غير تام لان الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى انما لولا الشرع لجوزنا  
من الصبي المميز اذا علم دينه وان هبته احسا الى الغير واثر هذا الاحسا لا تنفأ الضرر عنه مع اشتماله على  
الهيئة وانه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه مكن هبة مستحقة لغيره من  
العباد لما ذكرنا من ان هبة حق في هبة انتفاع الموهوب امكان نقل هذا الحق اما الثواب المستحق عليه  
فلا يصح من هبته لغيره لانه مستحق بالمدح فلا يصح نقله الى من لا يستحقه **قال** والعوض عليه تعالى

يجب تزايد إلى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواة **اقول** هذا حكم آخر للعوض هو انه  
اما ان يكون علينا وعلى الله تعالى اما العوض الواجب عليه تعالى فانه يجب ان يكون زائدا عن الالم  
الحاصل بفعله او بامر او باختياره او بتمكنه لغير العاقل زيادة ينتمى الى حد الرضا من كل عاقل بذلك  
العوض في مقابلة ذلك الالم او فعل به لانه لو لا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كما نرى  
يفعل واما العوض علينا فانه يجب مساواة لما فعله من الالم او فوته من المنفعة لان الزائد على ما يستحق  
عليه من الضمان يكون ظلما ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلما فيما فلا يلزم ان يبلغ الحد الذي  
شرطناه في الاما الصادقة منه تعالى **المسئلة الخامسة عشر في الاجال قال** راجل

الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن الاعراض انتقل  
الى البحث عن الاجال وانما بحث عنه المتكلمون لانهم بحثوا عن المصالح والالطاف جاز ان يكون موت  
انسان في وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلفين فيجوز ان يمتد بحثهم عن المصالح واعلم ان الاجل هو  
الوقت ونعني بالوقت هو الحادث او ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فان طلوع  
الشمس امر حادث معلوم لكل احد فجعلنا وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم محي زيد لبعض الناس  
صح ان يقال طلعت الشمس عند محي زيد اذ عرف هذا فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه  
بطلان حيوة ذلك الحيوان واجل الذين هو الوقت الذي جعله الغيبان محلا له **قال** والمقتول يجوز

فيه الامران لولا **اقول** اختلف الناس فيما مقتول ولم يقتل فقالت المجبة انه كان يموت قطعاً  
وهو قول ابي الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعاً وقال اكثر المحققين انه كان  
يجوز ان يعيش ويجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم ان كان من المعلوم منه البقاء ولم يقتل له  
اجلان وقال الجبائيان واصحابهما وابو الحسين البصري ان اجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس له اجل  
اخر ولم يقتل فاما ان يعيش ليس باجل لان حقيقته بل تقديره واجتهج الموجبون لموتها لولا  
لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال واجتهج الموجبون لحيوتها لانه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً

جنب الاجال

ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي في

تحصيله قد

يجب ويستحب

ويباح ويحرم

ولما وجب القود لانه لم يفوت حيوته والجواب عن الاول ما تقدم من ان العلم لا يؤثر في المعلوم وعن الثاني يمنع الملازمة اذ لو ماتت الغنم استحق ما لكها عوضا زايده على الله تعالى فيذبحه فوتر الا عوضا للزاد والقود من حيث مخالفة الشرع اذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا لو اخبر الصادق بموت زيد لم يجز لاحد قتله **قال** ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف **اقول** لا استبعاد في ان يكون اجل الانسان لطفا للغير من المكلفين ولا يمكن ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل يطلق على عمره وحيوته ويطلق على اجل موته اما الاول فليس بلطف لانه يمكن له من التكليف اللطف زايده على التمكين واما الثاني فهو قطع للتكليف فلا يضح ان يكلف بعد فيكون لطفا له فيما يكلفه من بعد واللطف لا يصح ان يكون لطفا فيما مضى **المسئلة السادسة عشر في الارزاق قال** والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه **اقول** الرزق عند المجرب ما اكل سواء كان حراما او حلالا وعند المعتزلة انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المستفع به لقوله تعالى وانفقوا مما رزقنا والله لا يامر بالافقار من احرام قالوا ولا يوصف لطعا المباح في الضيافة انه رزقه ما يستهلك لا للبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع وكذا طعا البهيمة ليس رزقا لها قبل ان يستهلك لان الله منعها الا اذا وجب رزقها عليه والغاصب اذا استهلك طعا المغصوب بالاكل لا يوصف بانه رزق الله تعالى لانه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفه اجمعه محرمه بخلاف من ابيح الطعا له لانه بعد المضغ والبلع لا يحسن من احد تفويت الانتفاع به لانه معدور فيما تقدم من الاسباب المؤدية الى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مرزوقة وليس ما لكه والله تعالى مالك ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى والولد والعلم ورزق لنا وليس املكنا في الارزاق كلها من قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو المكن من الانتفاع والتوصل الى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد اخص بالانتفاع به بعد الجارة او غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويخطر على غيره من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي يتكبر من الانتفاع **قال** والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم **اقول** ذهب الجمهور والعقلاء الى ان طلب الرزق سايع وخالفه بعض الصوفية لاختلاف المحرم بالحلال بحيث لا يتميز به هذا سبيله يجب لصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده الى الفقير بحيث يصير فقير ليحل له اخذ الاموال المترتبة بالحرام ولا في ذلك مساعدة للظالمين باخذ العشور والمخرجات ومساعدة الظالم المحرمة والحق ما قلناه ويدل عليه المنقول والمعتقول ما المعتقول فلانه دافع للضرر فيكون واجبا واما المنقول فقوله تعالى ابتغوا من فضل الله الى غيرهما من الايات وقوله عليه السلام

بحث الارزاق



والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان

وليستندان  
اليه تعالى  
الينا ايضا  
والاصح قد  
يجب الاستدلال  
يجب لوجود  
الداعي وانتفاء  
الصارف

سافروا تغتموا امن بالسفر لا جل الغنيمه والجواب عن الاول بالمنع من عد التميز اذا الشارع مبني بحلال من  
الحرام بظاهر اليد ولا ن تحريم المكتسب من هذه الحثية يقتضي تحريم التناول واللازم باطل بالاتفاق وعن  
الثاني ان المكتسب غرضه لا انتفاع بزراعتة او تجارته لا مؤنة الظلمة اذا عرفت هذا فالسعي في طلب لزق  
قد يجب مع الحاجة وقد يستحب اذا طلب لتوسعة عليه على عياله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع  
منع عن الواجب **المسئلة السابعة عشر في الاسعار قال** والسعر تقدير العوض

الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان وليستند  
اليه تعالى والينا ايضا **اقول** السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا  
الثمن وهو ينقسم الى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنخفض عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان  
والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان انما واعتبرنا الزمان والمكان لانه  
لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لا نر ليس وان بيعه ويجوز ان يقال انه رخص  
في الصيف اذا نقص سعره عما جرت به عادته في ذلك الوقت لا يقال رخص سعره في الجبال التي يدنو نزوله  
فيها لانها ليست مكان بيعه ويجوز ان يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها واعلم ان كل واحد  
من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه  
فيحصل الغناء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا منه  
وانما اول مصلحة دينية فيحصل الرخص قد يحصلان من قبلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع  
تلك السلعة بسعر غال ظالما منه او لاحتكار الناس ومنع الطريق خوفا اظلمة او لغير ذلك من الاسباب  
المستندة اليها فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظالما منه او يحمله على

يجب الاستدلال

بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص **المسئلة الثامنة عشر في الاصح**  
**قال** والاصح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف **اقول** اختلفت الناس هنا فقال  
الشيخان ابو علي وابوهاشم واصحابهما ان الاصح ليس بواجب على الله تعالى قال البلخي انه واجب هو  
مذهب لبغداديين وجماعة من البصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو  
اختيار المصنف وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال وانتقاء الضرر  
برفي الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب له ايجاد ذلك القدر له ام لا اوجب الموجبون بان الله تعالى  
داعيا الى ايجاد وليس له صارف عنه فيجب بثوقه لان مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف  
يجب الفعل وبيان تحقيق الداعي انه احساخا عن هجمات المفسدة وبيان انتفاء الصارف ان المفسدة

البعثة حسنة لا شتمها على فوايد كما ضد العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف

واستفادة

الحسن القبح

والمنافع والمضار

وحفظ النوع

الانسانى وتكامل

اشخاصه بحسب

استعداداتهم

المختلفة و

تعليمهم الصنائع

الحفيزة والاخلاق

والسياسات

بحسب

والاخبار بالعقائد

والثواب فيحصل

اللطيف للمكلف

منتفية ولا مشقة فيه واجتج النفاة بان وجوبه يودى الى المحال فيكون محالاً بل لا يمتزنا الوفرنا انتفا  
المفسدة في الزايد على ذلك القدر وبثوث المصلحة فان وجبا يجاده لزوم وقوع ما لا نهاية له لا نافر  
ذلك في كل زايد وان لم يجب ثبت المطلوب قال بوالحسن اذ كان ذلك القدر مصلحة خالية عن  
المفسدة وكان الزايد عليه مفسدة وجب عليه ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف  
واذا لم يكن في الزايد مفسدة الى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعل له لان من  
دعاه الداعي الى الفعل كذا ذلك الداعي حاصل في فعل ما يشق فان ذلك يجزى بحسب الصارف عنه  
فيصير الداعي مترددين الداعي الصارف فلا يجب للفعل ولا الترك وتمثل بان من دعا الداعي  
الى دفع درهم الى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفع اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون  
الدفع اليهم مساويا للدفع الى الاول ويشق عليه الدفع اليهم الحصول الضرر فانه قد يدفع الدرهم  
الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعي فيما يشق بقتضى تجويز العبد بحصوله فيما يستحيل  
وجوده اولى للانتفاء الفعل مع قل هذا قال قد يجب لاصح في بعض الاوقات دون بعض والنفاة  
وجوه اخذ كونها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء المقصد الرابع في النبوة قال

البعثة حسنة لا شتمها على فوايد كما ضد العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل

وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانسانى وتكامل اشخاصه

بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الحفيزة والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقائد

والثواب فيحصل اللطيف للمكلف اقول في هذا المقصد مسائيل المسئلة الاولى في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع ارباب الملل وجماعة من الفلاسفة الى ذلك

ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على فوايد دخلت عن المفسد فكانت

حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف جملة من فوايد البعثة منها ما يقتضيه العقل بالنقل فيما لا العقل عليه من الاحكام

كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها من

مسائيل الاصول ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته اذ قد علم بالدليل العقلي انه

مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فلو لا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل

الخوف بالتصرف وبعد مراد يجوز العقل طلب المالك فعلاً من العبد لا سبيلاً الى فعله الا بالبعثة

فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة ثم احسنت منها ما يستقل العقل بمعرفة

حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين ما لا يستقل العقل



وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم وهو واجبة لا شتم لها على اللطف في التكاليف العقلية

بمعرفة ما ومنها ان بعض الاشياء نافعة لنا مثل كثير من الاغذية والادوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحسايش والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصل هذه الفايده العظيمة ومنها ان النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدني بالطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه الا بها وهو عاجز من فعل الاكثر منها الا بمشاركة ومعاونته والتغلب موجود في الطبايع البشرية بحيث يحصل التناظر المضاد لحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يفهمهم على الاجتماع وهو السنن والشرع ولا بد للسنن من شارع يستنها ويقرضوا بطها ولا بد وان يتميز ذلك الشخص عن غيره من بني نوعه لعدا الاولوية وذلك لما لا يجوز ان يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التناظر في التخصيص فلا بد وان يتميز من قبل الله تعالى بمجزة تنقاد البشر الى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفتهم ويعدهم على متابعتهم بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الانساني على كماله الممكن له ومنها ان اشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل المعاني واقتناء الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه كمال ادراكه وشدة استعدادة للاتصال بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب كمال في هذه المرتبة بحسب قربها من احدا الطرفين وبعدها عن الاخر وفايدة النبي تكمل الناقص من اشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان ومنها ان النوع الانساني يحتاج الى آلات واشياء نافعة في بقائه كاللباب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله الى معرفة عمله والقوة البشرية عاجزة عنه وفايدة النبي في ذلك تعليم هذه الصناعات النافعة الخفية ومنها ان مراتب الاخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه الى مكمل بتعليم الاخلاق والسياسات بحيث ينظم امور الانسان بحسب بلده ومشرکه ومنها ان الانبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة وبنوكها فيحصل للمكلف اللطف ببعثهم فيجيب بعثهم هذه الفوائد **قال** وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم **اقول** احتجت لبراهمة على انتفاء البعثة بان الرسول لما ان ياتي بما يوافق العقول وما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فايده فيرد ان جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله وهذه الشبهة باطلة بما تقدم في اول الفوائد وذلك ان نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما يوافق العقول ويكون الفايده فيه التاكيد لدليل العقل ونقول لم لا يجوز ان ياتوا بما لا يقتضيه العقول ولا يهتك اليه وان لم يكن مخالفا للعقول بمعنى انه لا ياتوا بما يقتضيه العقل نقضه مثل كثير من الشرايع والعبادات التي لا يهتك العقل الى تفصيلها **المسئلة الثانية** في وجوب البعثة **قال** وهي واجبة لا شتم لها على اللطف في التكاليف العقلية **اقول** اختلف الناس هنا فقال المعتزلة ان البعثة واجبة وقالت الاشاعرة انها غير واجبة احتجت المعتزلة بان التكاليف العقلية

شبهة البراهمة باطلة

ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعتة وضدها ولا نكار عليه كمال العقل والزكاء

والفطنة وقوة

الرأي وعدم

السهو وكما

ينفر عنه من دناءة

الآباء

حتى

وعمر الامهات

والفاظظة

والغلظة

والابنة

وشبهها

والاكل على

الطريق وشبهه

السمعية الطاف في الشك ليقا العقلية واللفظ واجب لتكليف السمع واجب لا يمكن معرفته الا من جهة النبي فيكون وجود النبي واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمعي لطف في العقل بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والافتها عن المناهي العقلية اقرب هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل قدينا فيما تقدم ان اللطف واجب **المسئلة الثالثة** وجوب العصمة **قال** ويجب في النبي

العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعتة وضدها ولا نكار عليه **اقول** اختلف الناس في هذا فجماعة المعتزلة جوزوا الضعفاء على الانبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم او على سبيل التأويل كما ذهب اليه قومهم او لانها يقع بحبشة بكثرة ثوابهم وذهبت الاشاعرة والحشوية الى انه يجوز عليهم الصغار والكبار الا الكفر والكذب قالت الامامية انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة كانت وكبيرة والدليل عليه بوجوه احدها ان الغرض من بعث الانبياء انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلها للغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم لوجوزوا الكذب على الانبياء والمعصية جوزوا في امرهم ونهيهم وافعالهم التي امرهم باتباعهم فيها ذلك وح لا ينقادون الى امثال وامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة الثاني ان النبي يجب متابعتة فاذا فعل معصية فاما ان يجب متابعتة او لا والثاني باطل لا تنفأ فائدة البعثة والاول بط لان المعصية لا يجوز فعلها واسار بقوله ولوجوب متابعتة وضدها الى هذا الدليل لانه بالنظر الى كونه نبيا يجب متابعتة وبالنظر الى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه الثالث انه اذا فعل معصية وجب لا نكار عليه لمعوم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم ابذاءه وهو منهي عنه وكل ذلك **قال** وكما لا العقل والزكاء والفطنة وقوة الرأي عند السهو وكما

ينفر عنه من دناءة الآباء وعمر الامهات والفاظظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه **اقول** يجب ان يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكما لا العقل عطف على العصمة اي ويجب في النبي كمال العقل وذلك طاروان يكون في غاية الزكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيفا لرأي مزدد في الامور محتجرا لان ذلك من اعظم المنفقات عنه وان لا يصح عليه السهو لئلا يسهم عن بعض ما امر بتبليغه وان يكون منزها عن دناءة الآباء وعمر الامهات لان ذلك منفرته وان يكون منزها عن لفظاظظة والغلظة لئلا يحصل المنفرة عنه وان يكون منزها عن الامراض المنفرة نحو الابنة وسلس الريح والجذام والبرص عن كثير من المباهات الصارقة عن القبول منه القاذرة في تعظيم نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة **المسئلة**



وطريق معرفة صدق ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدلالة وقصة

**الرابع عشر في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام قال** وطريق معرفة صدق ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى **اقول** للمذكر صفات النبي عليه السلام وجبت عليه ذكرها معرفة وهو شيء واحد هو ظهور المعجزة على يده ونفى بالمعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصاة حيث وبين منع القادر عن دفع اضعاف الاشياء وشرها خرق العادة لان فعل المعتاد او نفيه لا يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى لان من يدعي النبوة ويستند معجزته الى ابراء الاعيان فيحصل له التمسك مع عدم بره على لا يكون صادقا ولا بد في المعجزة من شرط احدها ان يعجز عن مثله او عما يقارب الامة المبعوث اليها الثاني ان يكون من قبيل الله تعالى او بامر الله الثالث ان يكون في زمان التكليف لان العادة ينتقض عند اشتراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب دعوى المدعى النبوة او جاريها بحري ذلك ونفى بالتجاري بحري ذلك ان يظهر دعوة النبي في زمانه لا يدعي النبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد ان يظهر معجزا اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لانه يعلم تعلقه بدعواه ولائه لاجله ظهر كالذي عقيب دعواه الخامس ان يكون خارقا للعادة **المسألة الخامسة عشر في الكرمات قال** وقصة مريم وغيرها تعطى جواز ظهورها على الصالحين **اقول** اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة الى المنع من اظهار المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اظهارا للذنبهم وجوز ابو الحسين منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدلوا بقصة مريم فانها يدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة اصف كالاجازات المتواترة المنقولة عن علي وغيره عن الامة عليهم السلام وحمل المانعون قصة مريم على انه ارهاص لعيسى وقصة اصف على انه معجز لسليمان مع بلقيس كانه يقول ان بعض اتباعي بقدر على هذا مع عجزكم عنه ولهذا اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقصة علي على تكلمه بمعجزات النبي **قال** ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا ابطال دلالة لا لشيء ولا العمومية **اقول** هذه وجوه استدلالها المانعون من المعتزلة الاول انه قالوا لجواز ظهور المعجزة على بائع غير الانبياء اكرامهم لجواز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غير لان الغرض هو سرورهم واذا ذلك بلغت في الكثرة المخرجها عن حد الاعجاز والحوادث المنع على الملازمة لان خروجها عن حد الاعجاز وجه قبيح ونحن انما يجوز ظهور المعجزة اذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة الى حد خروجها عن الاعجاز الثاني قالوا لجواز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التفسير

وقصة مريم وغيرها تعطى جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا ابطال دلالة لا لشيء ولا العمومية

جواز الكرمات

ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة يعطى الارهاص وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تقطى جواز اظهار المعجزة  
على العكس

عن الانبياء اذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فاذا شاركهم في ذلك من لا يجب طاعته لموقعه  
ولهذا قالوا اكرم الرئيس بنوع ما كل احدها من موقع ذلك النوع لمن لا يستحق الاكرام والجواب  
المنع من انقطاع مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي اخر فانه لو لم يظهر الا على نبي واحد كان موقعه  
اعظم وكما لا يلزم الاهانته مع ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانته مع ظهوره على  
الصالحين الثالث احتجاج ابي هاشم قال المعجزة يدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاض القضاة  
بان المعجزة يدل على تميز النبي عن غيره اذا لامته يتشاركون له في الانسانية ولو ازمها فلو لا المعجزة  
لما تميز عنهم فلو شاركهم غيره فيه لم يحتج بالامتياز والجواب ان امتياز النبي يحصل بالمعجزة واقتراح  
دعوى النبوة وهذا شيء يختص بحدود غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركة له  
في كل شيء الرابع لو جاز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالة على صدق مدعى النبوة والثاني  
بطا المقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها ولا يظهر  
الفرق بين مدعى النبوة وغيرها بالمعجزة فيبطل دلالة اذ دلالة للعام على الخاص وجوابه المنع من  
الملازمة لان المعجزة مع الدعوى تخص بالنبي عليه السلام فاذا ظهرت المعجزة على شخص فاما ان  
يدعى النبوة او لا فان ادعاه اعلنا صدقه اذ اظهار المعجزة على يد الكاذب فيج عطلا وان لم يدع  
النبوة لم يحكم بنبوته فالحاصل ان المعجزة لا يدل على النبوة ابتداء بل يدل صدق الدعوى فان تضمنت  
الدعوى النبوة دللت المعجزة على تصديق المدعى في دعواه وليتلزم ذلك ثبوت النبوة الخامس قالوا  
لو جاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لحجاز اظهاره على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر  
بالشعب والجوع وغيرها والجواب لا يلزم العمومية اي لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق اذ نحن انما  
نجوز اظهاره على مدعى النبوة او الصلاح اكراما له وتعظيما وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق قال  
ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة يعطى الارهاص **اقول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا  
الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص لاجتماعهم وجوز الباقون واستدل المصنف  
على تجويزه بوقوع معجزات الرسول عليه السلام قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان كسرى وغور  
ماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظله عن الشمس وتسليم  
الاعجاز عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة قال وقصة مسيلة وفرعون وابراهيم تعطى  
جواز اظهار المعجزة على العكس **اقول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار  
المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعواهم اظهار الكذبهم واستدل المصنف بالوقوع على الجواز كما نقل



ودليل الوجوب يعطى العمومية ولا يجب لشرعية وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد

صلّى الله عليه  
والرّيدل على  
نبوته والتّحدّ  
مع الامتناع  
وتوفّر الدّواعي  
يدل على الاعجاز  
والمنفول معنى  
متواترا من  
المعجزات يعضد  
البرهان

عن مسيلة الكذاب لما ادعى النبوة ف قيل له ان رسول الله صلى الله عليه واله دعا لاعور فزّاه الله عينه  
الذاهبة فدعا لاعور فذهب عنه الضميمة وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار  
بردا وسلاما قال عند ذلك نمرد انما صادت النار كك صيبته متى فجاءته نار في تلك الحال  
فا حترقت لحيته لا يقال لا يكفى في التّكذيب ترك المعجزة عقيب دعواهم فبقى اظهر المعجزة على  
العكس خرقا للمعادة من غير فائدة فيكون عبثا لا تافقولا قد يتضمن المصلحة اظهره على العكس  
اظهار التّكذيب في الحال بحيث تزول الشك لتجوز ان يقال تاخر المعجزة عقيب الدّعوى قد يكون  
لمصلحة ثم يوجد بعد وقت اخر فلا يحصل الحزم الثام بالتّكذيب لمسئلة السادسة في وجوب  
البعثة في كل وقت قال دليل الوجوب يعطى العمومية **اقول** اختلف الناس هنا  
فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا يجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما اذا كانت  
المصلحة في البعثة وقال علماء الامامية انه يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلق زمان  
من شرع نبى وقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين  
وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطى  
العمومية اى دليل وجوب البعثة يعطى عمومية الوجوب في كل وقت لان في بعث زجرا عن  
القبايح وحثا على الطاعة فيكون لطفا ولا ن فيه تنبيه الغافل وازالة الاختلاف ودفع الهرج  
والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا يتم الا بالبعثة فيكون واجبة في كل وقت قال  
ولا يجب لشرعية **اقول** اختلف الشّرخان هنا فقال ابو علي يجوز بعثة نبى لتأكيد ما العقول  
ولا يجب ان يكون له شرعية وقال ابو هاشم واصحابه لا يجوز ان يبعث الا بشرعية لان العقل كاف في  
العلم بالعقلية فالبعثة تكون عبثا والجواب انه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة  
بان يكون العلم بنبوته ودعائه اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثا ويجب عليهم النظر  
في معجزاتهم فيحصل لهم مصلحة لا يحصل بدون البعثة واجتج ابو علي بان يجوز بعثة النبى بعد نبى بشرعية  
واحدة وكذا يجوز بعثة نبى بمقتضى ما في العقول المسئلة السابعة بعث نبوة نبينا محمد صلى الله عليه  
واله **قال** وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه والرّيدل على  
نبوته والتّحدّ مع الامتناع وتوفّر الدّواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات  
يعضده **اقول** لما فرغ من البحث في النبوة مطاوع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه الصّلوّ والسلام  
والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجزة على يده فلو جهل

شبه معجزة

الأول أن القرآن معجز وقد ظهر على يده أمّا ١ عجز القرآن فلا تتحدّى به فصحاء العرب لقوله فأتوا بقرآن  
 من مثله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات قل لأن اجتمعت لا تسرّ الجح على أن يأتوا بمثل هذا القرآن  
 لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والتحدّى مع امتناعهم عن الايتان بمثله مع توفّر الدواعي  
 عليه اظهار الفضل وابطال الادعاء وسلامته من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة و  
 ظهوره على يده فالتواتر الثاني أنه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه حتى اكفى الخلق الكثير  
 من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكغور ماء بئر الحديبية لما استسقاء اصحابه بالكلية و  
 وتنشف البئر ودفع سهمه الى البراء ابن عازب امره بالتزول وغزوه في البئر فتغزّره فتكثر الماء في الحال حتى  
 خيف على البراء من الغرق وتعل عليه لسلا في بئر قوم شكوا اليه ذهاب ماءها في الصيف حتى انفجر  
 الماء الزلال منها فبلغ اهل اليمامة ذلك فسالوا مسجلا لما قل ماء بئرهم ذلك فتقل في ما نذهب الماء  
 اجمع ولما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتک الاقربين قال لعلي شق فخذ شاة وجئني بعس من لبن وادع  
 لي من بني بیک بنی هاشم تفعل علي ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا واكلوا حتى شبعوا ما يروى فيه  
 الاثر اصابهم وشربوا من العس حتى اكتفوا والذين على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى الاسلام قال  
 ابو لهب كما يحرّم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي افعّل مثل ما فعلت ففعل مثل  
 ذلك ليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال لعلي افعّل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك  
 في اليوم الثالث فبايع عليا عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعه وذبح له جابر بن عبد الله عناقا يوم  
 اتخذ ذنبا وخبزه صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال انا واصحابي فقال نعم ثم جاء الى امراته واخبرها  
 بذلك فقالت له انت قلت امض واصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي قلت نعم فقالت هو  
 اعرف بما قال فلما جاء عليه السلام قال ما عندكم قال ما عندنا الا عناق في الثور وصاع من شعير  
 خبزناه فقال اعد اصحابي عشرة عشرة ففعلوا واكلوا كلهم وسبّح الحصى في كفر وشهدا الذئب بالولاء  
 فان رهبا بن اوس كان يرعى غنما له فجاء ذئب فخذ شاة منها فسمع نوحه فقال له الذئب العجب من اخذ  
 شاة هذا محمد يدعو الى الحق فلا يجيبونه فجاء الى النبي واسلم وكان يدعى كالم الذئب تغل في عين علي  
 عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك ابدا ودعا له بان يصرف الله تعالى عنه الحر والبور وكان  
 لباسه في الصيف الشتاء واحدا وانشق له القمر دعا الشجرة فاجابته وجاءته الحدا الارض من غير حاذب  
 ولا دافع ثم رجعت الى مكانها وكان يخطب عند الجذع فان اتخذ له منبرا فانقل اليه فحن الجذع اليه  
 حينئذ انقرا الى ولدها فالترمه فسكن واخبر بالغيوب في مواضع كثيرة كما اخبر بقتل الحسين وموضع القتل



واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معار وقيل للصرفه والكل محتمل بالشئ تابع للمصالح

به فقتل في ذلك الموضع واخبر بقتل ثابت بن قيس بن شماس فقتل بعدوا واخبر اصحابه بفتح مصر ووصاهم بالقبض خير فان لهم ذمته ورحما واخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليامة وادعاء العيسى النبوة بصنعا انما سيقتلان فقتل فيروز الدليلى العيسى فرب فات النبي وقتل خالد بن الوليد مسيلمة واخبر عليا عليه السلام بنجر ذي الشديت وسيقا في وادعيت به بنجر لهب لما تلا عليه السلام النجم فقال عتبة كفرت برب والنجم بسلطان كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد فارتعدت فرا بصر فقال له اصحابه من اتي شيئا ترعد فقال ان محمدا دعا على فوالله ما اظلت السماء على من ذى الهجة اصدق من محمدا ثم حاط القوم بانفسهم فمناهم عليه فحجاء الاسد يهش رؤسهم واحد واحد حتى انتهوا اليه فضمهم ضمة ففرج منه واخبر بموت النجاشي وقتل زيد بن حارثة بموته فاخبر عليه السلام بقتله في المدينة وان جعفر اخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم توقف وفقة ثم قال واخذ الراية عبد الله ابن رواحة ثم قال وقتل عبد الله بن رواحة وقام عليه السلام الى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونفى جعفر الى اهله ثم ظهر الامر كما اخبر عليه السلام وقال لعلماء تقتلك الفئة الباغية فقتله اصحاب المعاديرة ولا شتهار هذا الخبر لم يتمكن معوية من دفعه لاحتال على العواقب فقتله من جاء به فعارضه بن عباس قال لم يقتل الكفار اذن حمرة وانما قتله رسول الله لانه هو الذي جاء اليهم حتى قتلوه وقال العلي بن ابي طالب في القاسطين المارقين فالتاكون طاعة لا تبايعا ونكثا والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية واصحابه لانهم ظلمت بغاة والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج وهذا المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرة ما بلوغ الغرض بهذه وقد اوردنا معجزات اخرى

في كتاب نهاية المرام **قال** واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معار وقيل للصرف والكل محتمل **اقول** اختلاف الناس هنا فقال الجبائي ان سبب عجاز القرآن فصاحته وقال الحق هو الفصاحته والاسلوب معار وعنى بالاسلوب الفن والضرب قال النظام والمرضى هو الصرف بمعنى ان الله صرف العرب ضعهم عن المعارضة واجتج الاولون بان المنقول من العرب انهم كانوا يستغنون فصاحته وهذا اراد النابغة الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فصده ابو جهل وقال له يحرم عليك الاطمين واخبر الله تعالى عنهم بذلك في قوله انه فكر وقد رقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر الى اخلاية ولان الصرف لو كانت سببا في اعجازه لوجب ان يكون في غاية الركائز لان الصرف عن الركائز بلغ في الاعجاز والتالي باطل بالضرورة واجتج السيد المرتضى بان العرب كانوا قادرين على الفاظ المفردة وعلى التركيب انما صنعوا من الامثيان بمثلة بغير الهم عما كانوا قادرين عليه كل هذه الاقسام محتملة **قال** والشئ تابع للمصالح **اقول** هذا اشارة الى الورد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام

وقد وقع حيث حرم على نوع بعض ما أحل لمن تقدم وأوجب الختان بعد تأخيرته وجم الجمع بين الاختين وغير ذلك

وخبرهم عن موسى

بالتأبيد مختلف

ومع تسليمه

يدل على المراد

قطعا والسمع

يدل على عموم

نبوته عليه السلام

قالوا لأن النسخ باطل لأن المنسوخ ان كان مصلحة فصح النسخ عنده وان كان مفسدة فصح الأمر به وإذا بطل النسخ لزما القول بدوام شرع موسى عليه السلام وتقرير الجواب ان نقول الاحكام منبذة بالمصالح والمفاسد يتغير بتغير الاوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز ان يكون الحكم المعين مصلحة لقوم وفي زمانه فيؤمر به ويكون مفسدة لقوم وفي زمان آخر فيمنع عنه **قال** وقد وقع حيث حرم على نوع بعض

ما أحل لمن تقدم وأوجب الختان بعد تأخيرته وجم الجمع بين الاختين وغير ذلك **اقول** هذا تأبيد لا بطل قول اليهود المانع من النسخ فانه بين الاجواز وقوعه وهما بين وقوعه في شرعهم ذلك في مواضع منها انه قد جاء في التوراة ان الله تعالى قال لا دم وحواء عليهم السلام قد ابحت لكما كذا دبت على وجه الارض فكانت له نفس حية وورديتها انه قال لنوح عليه السلام اخرجك من الحيوان احل لك كذا من الحيوان كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما اباح له ومنها انه اباح نوحا تأخير الختان الى وقت الكبر وحرم على غيره من الانبياء واباح ابراهيم تأخير الختان ولده اسمعيل الى حال كبره وحرم على موسى تأخير الختان عن سبعة ايام ومنها انه اباح ادم الجمع بين الاختين وحرم على موسى **قال** وخبرهم

عن موسى بالتأبيد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا **اقول** ان جماعة اليهود وجودا عملا وقوع النسخ ومنعوا من نسخ شريعة موسى وتمسكوا بما روى عن موسى عليه السلام انه قال استكوا بالسبت ابدا والتأبيد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد صلى الله عليه واله والجواب من وجه الاول ان هذا الحديث مختلف ونسب الى ابن اللوثي الثاني لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع نواتهم لان نجت نصر استاصلمهم وافناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله الثالث لفظة التأبيد لا تدل على الدوام قطعا فانها قد وردت في التوراة لغير الدوام كما في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه لعق في السابعة فان ابى لعق ثقب اذنه واستخدم ابدا في موضع اخر استخدم خمسين سنة وامر في البقرة التي كلوا بذيبحها ان يكون لهم ذلك سنة ابدا ثم انقطع تعبد بها وفي التوراة قربوا الى كلير مخوفين خذوة وخوف عشيرة بين المغارب قربا نادا بما لاحقا بكم وانقطع تعبدكم به واذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالته هنا قطعا واقصى ما في الباب انه يدل ظاهر الكن ظواهر الالفاظ قد يترك لوجود الادلة المعارضة لها **قال** والسمع يدل على عموم نبوته عليه السلام **اقول** ذهب قوم من النصارى الى ان محمدا صلى الله عليه واله مبعوث الى العرب خاضعة والسمع يكذب قوهم هذا قال الله تعالى لا نذكر كرمه ومن بلغ وقال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وسورة البجن تدل على بعثه عليه السلام اليهم وقال عليه السلام بعثت الى



وهو افضل من الملائكة وكذا غيرهم من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها

المقصد الخامس  
في الامامة  
الامام لطف  
فيجب نصبه  
على الله تعالى  
تحصيل الغرض

الاسود والاحمر لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى وما ارسلناك من رسول الا بلسان قومهم لا نفقه لا استبعاد في ذلك بان يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الايتراية تعيلا  
ما ارسل رسولا الا الى من يفهم لسانه وانما اخبر بانه ما ارسله الا بلسان قومهم وجوز قاضي القضا  
في ياجوج وما جوج احتمالين احدهما ان لا يكونا مكلفين اصلا وان كانوا مفسدين في الارض كما لهم هائم  
المفسدة في الارض والثاني ان يكونا مكلفين وقد بلغتهم دعوة علي عليه السلام بان يقربوا من الامكنة التي يسمعون  
فيها كلام من هو وراء الستور وجوز بعض الناس ان يكون في بعض البقاع من لم يبلغه دعوة علي عليه السلام  
فلا يكون مكلفا بشريعته وعثمان المراء بذلك لان كان عدم تكليفهم مطسوا ببلغهم بعد ذلك الدعوة  
ام لا فهو باطل قطعاً لما بيننا من عموم نبوته عليه السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ماداموا غير  
عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق **قال** وهو افضل من الملائكة  
وكذا غيرهم من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وفهمهم على الانقياد عليها **اقول** اختلف  
الناس هنا فذهب اكثر المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب اخرون  
منهم وجماعة الا وابل الى ان الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاولون لوجه ذكر المظهر فيها  
وجها للاكتفاء به وهو ان الانبياء قد وجد فيهم القوة الشهوتية والقوة الغضبية وسائر القوى  
الجسمانية كالخيالية والوهمية وغير ذلك واكثر احكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية فيها  
حتى ان اكثر الناس يلجى الى قوة الشهوة والغضب لوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم  
السلام يتقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قوائهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوتية  
وغيرها من القوى الجسمانية فيكون عباداتهم وافعالهم اشق من عبادات الملائكة حيث خلوا  
عن هذه القوى اذا كانت عباداتهم اشق كانوا افضل بقوله عليه السلام افضل الاعمال احمرها  
وهنا وجه اخر من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام **قال** المقصد الخامس  
في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيل الغرض **اقول** في هذا المقصد مسائل  
**المسئلة الاولى** في ان نصب الامام واجب على الله تعالى اختلف الناس هنا فذهب الاصم  
من المعتزلة وجماعة من الخوارج الى نفي وجوب نصب الامام وذهب الباقيون الى الوجوب لكن اختلفوا  
فالجبا بيان واصحاب الحديث والاشعرية قالوا انه واجب سمعاً لا عقلاً وقال ابو الحسين البصر  
والبغداديون والامامية انه واجب عقلاً ثم اختلفوا فقال الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى  
وقال ابو الحسين والبغداديون انه واجب على العقل واستدل المصنف على وجوب نصب الامام على الله تعالى

حاشية

والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منّا

بان الامام لطف واللطف واجب ما الصغرى فمعلوم للعقلاء اذا العلم الضروري حاصل بان  
لعقلاء متى كان لهم رئيس ينعمهم عن التغالب لثما وشي يصدهم عن المعاصي ويعدهم ويحثهم على فعل الطاعات  
ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وهذا امر ضروري لا يشك  
فيه العاقل واما الكبرى فقد تقدم بيانها **قال** والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف  
فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منّا **اقول** هذه اعتراضات على  
دليل اصحابنا مع اشارة الى الجوابات عنها الاول قال المخالف كون الامامة قد اشتملت على وجه  
اللطف لا يكفي وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا الانتفاء المفاسد  
في علمنا اذ في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتفاء  
فلم يجوز استمال الامامة على مفسدة لا علمها فلا يكون واجبة عليه تعالى الجواب ان المفاسد معلومة  
الانتفاء عن الامامة لان المفاسد محصورة معلومة اذ لا يجب علينا اجتنابها اجمع وانما يجب  
اجتنابها اذ علمناها لا التكليف بغير العلم بحال تلك الوجوه مستغنية عن الامامة فيبقى جبر اللطف خاليا عن المفسدة  
فيجب عليه تركها لان المفسدة لو كانت لازمة للامامة لم ينفع عنها والتالي باطل قطعا ولقولهم اني جاعلك للناس اماما  
وان كانت مفارقة جاز انفا كما هي فيجب على تقدير الانفكاك الثاني قالوا الامامة انما تجب لو اختصر اللطف فيها  
فلم يجوز ان يكون هناك لطف اخر يقوم مقام الامامة فلا يتعين الامامة اللطيفة فلا يجب على  
التعين والجواب ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء وهذا يلحق العقلاء في كل  
زمان وكل صنع الى نصف الرؤساء دفعا للفساد الناشئ من الاختلاف الثالث قالوا الاما انما  
يكون لطفنا اذا كان متصرفا بالامر والنهي انتم لا تقولون به فما تعتقدونه لطفنا لا تقولون بوجوبه ما تقولون بوجوبه  
ليس بلطف والجواب ان وجود الامام نفس لطف بوجه احدها انه يحفظ الشرايع ويحرمها عن الزيادة  
والنقصا وثانيها ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام ويجوز انقياد حكمه عليهم في كل وقت سبب  
لردعهم عن الفساد ولقرعهم الى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة وثالثها ان تصرفهم لا شك انه لطف  
وذلك لا يتم الا بوجودهم فيكون وجود نفس لطفنا او تصرفهم لطف اخر والتحقيق ان نقول لطف الامامة  
يتم بامور منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالقدر والعلو والنصر عليه باسمه ونصبه  
وهذا قد فعل الله تعالى ومنها ما يجب على الامام وهو تحمله للامامة وقبولها وهذا قد فعله الامام ومنها  
ما يجب على الرعية من طاعة والنصرة له وقبول امره وامثال قوله وهذا لم يفعله الرعية مع اللطف  
الكامل منهم لا من الله تعالى لا من الامام **المسئلة الثانية** فان الامام يجب معصوما

بما مضى





وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي العصمة تقتضي النظر وسيرة عليه السلام

الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى الاجاء ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها المعصية واخرون قالوا العصمة لطف يفعل الله بصاحبها لا يكون معدداً الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذه اللطف امور اربعة احدها ان يكون لنفسه اولدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل الثاني ان يحصل له علم بمشاكل المعاصي ومناقب الطاعات الثالث تأكيد هذه المعلوم بتتابع الوحي الالهام من الله تعالى الرابع مواخذته على تركه الاول بحيث يعلم انه لا يتحرك مهملاً بل نصر عليه الامر في غير الواجب من الامور المحسنة فاذا اجتمعت هذه الامور فان الانسان معصوماً والمصا اختيار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تلي القدرة بل المعصومة قاد وعلى فعل المعصية والالما اسحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب لطل الثواب لعقاب في حقه فكان خارجاً عن التكليف ذلك باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى قل اغنا انا بشر مثلكم يوحى الى المسئلة **الثالث** في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره **قال** وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي **اقول** الامام يجب ان يكون افضل من وعيته لانه اما ان يكون مساوياً لهم وانقص منهم او افضل والثالث هو المطلوب الاول محال لانه مع التساوي يستحيل ترجيح على غيره بالامامة والثاني ايضا محال لان المفضول يقع عقلاً تقديم على الفاضل ويدل عليه نص قوله نعم ان يهديكم الى الحق احق ان يتبع ام لا يهدي الا ان يهديكم فما لكم كيف تحكمون ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم والدين والكرم والشجاعة جميع الفضا **المسئلة الرابعة** في وجوب النص على الامام **قال** والعصمة تقتضي النص وسيرة عليه السلام **اقول** ذهبت لامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوباً عليه قالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص والميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنظر والدعوة الى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص واختيار اهل الحل والعقد الدليل على ما ذهبنا اليه وجهان الاول نأخذ بدينا انه يجب ان يكون الامام معصوماً والعصمة امر حقي لا يعلمها الا الله نعم فيجب ان يكون نصير من قبله تعالى لانه العالم بالشرط دون غيره الثاني ان النبي صلى الله عليه واله كان اشفق على الناس من الوالد على ولد حتى انه عليه السلام ارشدهم الى ارشادهم ولا نسبتها الى الخليفة بعد كما ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة هند وبتر وغيرها من الوقايع وكان عليه السلام اذا سافر عن المدينة يوماً او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن بعده حاله كيف ينسب ليراهما لثمة وعد ارشادهم في اجل الاشياء واسنائها واعظها قدرا واكثرها

م  
جمل فضليه الامام

م  
جمل خصوصية الامام



وهما تختصان بعلي عليه السلام والنص الجلي في قوله سلوا عليه بامرة المؤمنين وانتا الخليفة بعدك وغيرهم

ولقوله تعالى  
انما وليكم الله  
مترجما  
عن  
الشيخ  
عليه  
السلام  
ورسوله الاية  
وانما اجتمعت  
الاوصاف على  
محمد

فايدة واشد حاجة اليها وهو المقول الامورهم بعده فوجب من سبوت علي عليه السلام نصب ما بعده والنص عليه  
وتعريفهم اياه وهذا برهان على المسئلة الخامسة في ان الامام بعد النبي بلا فصل على بن  
ابي طالب قال وهما تختصان بعلي عليه السلام اقول العصمة والنص مختصان بعلي اذا الامنة  
بين قائلين احدهما لم يشترطهما والثاني المشترطون وقد بينا بطلان قول الاول فانحصار الحق في قول  
الفرق الثاني وكل من اشترطهما قال ان الامام هو علي قال والنص الجلي في قوله سلوا عليه بامرة  
المؤمنين وانتا الخليفة بعدك وغيرها اقول هذا دليل ثان على ان الامام هو علي وهو النص  
الجلي من رسول الله صلى الله عليه واله في مواضع وتواترت به الامامية ونقلها غيرهم نقلا شايعا ذاع  
منها انه لما انزل قوله تعالى واذر عشيرك الا قريين امر رسول الله ابا طالب ان يصنع له طعاما  
فجمع بني عبد المطلب فقال لهم اكرموا زرتي ويعينني فيكن اخي وخابفتي من بعدك ووصيتي فقال علي انا ابايعك  
واوزارك فقال رسول الله هذا اخي ووصيتي وخليفتي بعدك ووارثي فاسمعوا له واطيعوا له ويقول له  
انت اخي ووصيتي وخليفتي بعدك وقاضي ديني ومنها انه لما اخي بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه  
السلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه واله خيتر بين الصحابة دوني فقال له علي عليه السلام الم تر ان تكون اخي  
وخليفتي من بعدك واخا بينه وبينه ومنها ان رسول الله صلى الله عليه واله تقدم الى اصحابه باسلوا  
علي علي عليه السلام بامرة المؤمنين وقال فيرأته سيدا المسلمين وامام المتقين وقائدا لفر المجلدين  
قال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل اكثر من ان تحصى كرها المخالف الموالف  
الى ان بلغ مجموعها التواتر قال ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما اجتمعت  
الاوصاف على اقول هذا دليل اخر على امامة علي وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين  
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والاستدلال بهذه الاية يتوقف على مقدمتها  
احديها ان لفظة انما للحصر يدل عليه المنقول والمعقول ما المنقول فلاجماع اهل المربية عليه اما  
المعقول فلان لفظة ان للابتن وما للنفي قبل التركيب فيكون كل بعد التركيب عملا بالاستصحاب  
واللاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردها على معنى احد ولا صرفا لاثبات الى غير المذكور والنفي الى  
المذكور واللاجماع فيبقى العكس هو صرفا لاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر الثانية ان  
الولي يفيد الاولى بالتصرف الدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولي من لا ولي  
له وكقولهم ولي الدمر وولي الميت وكقوله انما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل لثالثه ان الماء  
بذلك بعض المؤمنين لانه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم ولا نه لولا ذلك لزم اتحاد الولي للمولى

ولحديث الغدير المتواتر وحديث المنزلة المتواتر ولا يستحلف على المدينة فيجمع للاجماع

واذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الايات هو على عليه السلام للاجماع الحاصل على ان <sup>بعض</sup> بعض المؤمنين قال انه على في نصرةها الى غيره خرق للاجماع ولا نه عليه السلام اكل المراد او بعضه للاجماع وقد ثبتت اعدا العمومية فيكون هو كل المراد ولان المفسرين اتفقوا على ان المراد بهذه الآية على لانه لما تصدق بخاتمته حال ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولا خلاف في ذلك **قال** ولحديث الغدير المتواتر **اقول** هذا دليل اخر على امامته على عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلا متواترا لكنهم اختلفوا في دلالة على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى يفيد الاولى لان مقدمة الحديث يدل عليه لان عرفا للغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى لئن اوتيتم اى اوليهم وقول الاحضل فاصبحت مولاها من الناس كلهم وقولهم مولى العبدى الاولى في تدبيره والتفسير فيه لا فيها مشقة بين معاني مرادة هنا الاولى ولا نرا ما كل المراد او بعضه لا يجوز خروجه عن الارادة لانه حقيقة فيه ولم يثبت رادة غيره **قال** ولحديث المنزلة المتواتر **اقول** هذا دليل اخر على امامته على عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله قال له انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتواتر المسلمين ينقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة على الامامة وتقريره الاستدلال به ان عليا عليه السلام له جميع منازل هرون من موسى بالنسبة الى النبي لان الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغيره العوليس بمبدأ للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدو والاصل عدم الاشتراك ولا تنقضاء القابل بالكثرة من دون العمول بعد فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة المنازلة الخلافة بعده او عاش لبنوتها له في حياته **قال** ولا يستحلف على المدينة فيجمع للاجماع **اقول** هذا دليل على امامته على عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله استخلفه على المدينة وارجف المنافقون بامير المؤمنين فخرج الى النبي وقال يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك خلفتني اشتغالا وتحزنا فقلت فقال عليه السلام كذبوا انما خلفتك لما تركت ووافي فراقى فارجع يا خليفتي افلا ترضى يا علي ان تكون منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزل قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفة عليها واذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافة على غيرها للاجماع ثبتت الخلافة له عليه السلام لا يقال قد استخلف النبي عليه السلام الجماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليس والتمه عنده كما قلنا نقول ان بعضهم عزله عليه السلام



ولقوله أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولا تراه افضل وامامة المفضول فيجوز عقلا ولظهور

المعجزة على يده  
كقوله باب خير  
ومخاطبة الثقات  
ودفع الصخرة  
العظيمة عن  
القلبي بحجارة  
الجن وورد الشمس  
وغير ذلك واد  
الامامة فيكون  
صادقا ولسبق  
كفر غيره فلا  
يصلح للامامة  
فيتعين هو  
ولقوله تعالى  
وكونوا مع الصادقين  
ولقوله تعالى  
منكم ولا اجمع  
غير على غير صالح  
للامامة  
لظلمهم لتقدم

والباقي لم يقل احدا بما ماتهم **قال** ولقوله أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر  
الدال **قول** هذا دليل اخر على امامة علي وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله قال أنت أخي ووصي  
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح في الولاية والخلافة على ما تقدم **قال** ولا تراه  
افضل وامامة المفضول فيجوز عقلا **قول** هذا دليل اخر على امامة علي وتقريره افضل من  
غيره على ما يأتي فيكون هو الامام لان تقديم المفضول على الفاضل فيجوز عقلا وللمسمع على ما تقدم  
**قال** ولظهور المعجزة على يده كقوله باب خير ومخاطبة الثقات ودفع الصخرة العظيمة عن القليبي بحجارة  
الجن وورد الشمس وغير ذلك وادعي الامامة فيكون صادقا **قول** هذا دليل اخر على امامة امير  
المؤمنين وتقريره انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعي الامامة لردون غيره فيكون صادقا اما المقدمة الاولى  
فلما تواتر عن رايه فتح باب خير وعجز عن اعادته سبعون رجلا من اشدة الناس قوة ومخاطبة الثقات على منبر  
الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكا الجن اشكل عليه مسئلة اجبت عنها ولما توجه الى صفين  
احبا بهم عطش عظيم فامرهم فحفروا قريبا من دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فافلحها وادخلها  
مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوها ثم اعادها فنزل صاحب الديار واسلم نفسه اعنه ذلك فقال بنى هذا  
الدير على قاع هذه الصخرة ومضى من قبله ولم يدركوه واستشهد معه بالشام وحارب مع الجن وقتل منهم  
جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضوء بالنبي حيث صار الى بنى المصطلق ردت الشمس لمرتين وغير ذلك  
من الوفايع الشهيرة الدالة على صدق فاعلمها واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر ولا  
يشك احد في انه ادعي الامامة بعد رسول الله **قال** ليسق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو  
**قول** هذا دليل اخر على امامة علي وهو ان غيره ممن ادعي لهم الامامة كالعباس وابي بكر كانا كافرين  
قبل ظهور النبي فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدك الظالمين والمراد بالعهدة عهد الامامة لانه  
جواب دعاء ابراهيم **قال** ولقوله تعالى قم وكونوا مع الصادقين **قول** هذا دليل اخر على  
امامة علي وهو قوله قم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين  
اي المعلوم منهم الصديق ولا يتحقق ذلك الا في حق المعصومين لا يعلم صدق ولا معصوم غير علي بالاجماع  
**قال** ولقوله قم واولي الامر منكم **قول** هذا دليل اخر على امامة علي وهو قوله قم يا ايها الذين  
امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاتباع والطاعة لاولي الامر المراد منه المعصومون  
اذ غيره لا اولوية له تقتضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي بالاجماع **المسئلة الساكنة**  
في الادلة الدالة على عدم امامة غيره **قال** ولان اجماع غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

وقد خالفنا أبو بكر كتاب الله تعالى في منع ارتث رسول الله بغير رواه ومنع فاطمة عليها السلام من فدك مع ادعاء

الخلافة لها  
وشهد على أم المؤمنين  
وصدق الأوصياء  
في ادعاء الحجرة  
لهن وطهرا  
ردّها عن رب  
عبد العزيز  
داوستان لا  
يصلح عليها  
أبو بكر قد فنت  
ليلا ونقوله  
أقبلوني فليست  
بغيره وعلى  
فيكم ولقولنا  
له شيئا  
يعتبر

كفرهم أقول هذه أدلة تدل على أن غير علي لا يصلح للامامة الأولى أن أبا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور  
النبي كانوا كفرا فلا ينالهم عهد الامامة ولا يرة وقد تقدمت قال وقد خالفنا أبو بكر كتاب الله تعالى  
في منع ارتث رسول الله بغير رواه أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحية أبي بكر للامامة وتفريره أنه  
خالف كتاب الله تعالى في منع ارتث رسول الله ولم يورث فاطمة واستند إلى خبر رواه هو عن النبي في قوله  
نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعموما الكتاب يدل على خلاف ذلك وأيضا قوله  
ورث سليمان داود وقوله في قصة ذكرها يريثي ويرث من آل يعقوب ينافي هذا الخبر قالت له  
فاطمة عليها السلام لا ما تركت أباك فلا ارتث أبير لقد جئت شيئا فربا مع ذلك فهو خبر واحد لا  
يعرف من أحد من الصحابة موافقة على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المواتر وكيف بين رسول  
هذا الحكم لغيره ورثه ويخفيه عن يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحا لعند أهله لم يمسك أسير المؤمنين  
سيف رسول الله ونعليه غمامته ونزع العباس عليا بعد فوات فاطمة ولو كان هذا الحديث صحيحا  
عندهم لم يخبرهم ذلك وردى أن فاطمة قالت يا أبا بكر أنت ورثت رسول الله أمر ورث أهله قال  
بل ورث أهله فقال ما بال سهم رسول الله فقال سمعت رسول الله أن الله إذا أعطى نبيا عطمة غمامته  
أولها لأمر بعده وذلك يدل على أنه لأصل هذا الخبر قال ومنع فاطمة عليها السلام فدك  
مع ادعاء الخلافة لها وشهد على أم المؤمنين وصدق الأوصياء في ادعاء الحجرة لهن وطهرا ردّها عن رب  
عبد العزيز أقول هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحية للامامة وهو أنه أظهر القضب على أم  
المؤمنين وعلى فاطمة بنت رسول الله لأنها ادعت فدكا وذكرت أن النبي نحلها آياها فلم يصدرها  
في قوطها مع أنها معصومة ومع علمها بأنها من أهل الجنة واستشهدت عليا وأم المؤمنين مع رجل أو امرأة  
مع امرأة وصدق الأوصياء في ادعاء أن الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة ولما عرفه عمر بن عبد العزيز  
كون فاطمة مظلومة ورد على أولادها فدكا ومع ذلك فإن فاطمة عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر أن يحلها  
فدكا ابتداء لو امتدعها ويعطها آياها بالميراث قال داوستان لا يصلح عليها أبو بكر قد فنت  
ليلا أقول هذا وجه آخر يدل على الطعن في أبي بكر وهو أن فاطمة لما حضرتها الوفاة وصت أن لا يصلح  
عليها أبو بكر غيظا عليه ومنعها عن ثواب الصلوة عليها قد فنت ليلا ولم يعلم أبو بكر بذلك واخفى  
قبورها لا يصلح على القبر لم يعلم بقبورها إلى الآن قال لقوله أقبلوني فليست بخيركم وعلى فيكم أقول هذا وجه آخر في الطعن  
على أبي بكر وهو أنه قال يوستغفر قبلي فليست بخيركم وعلى فيكم هذا الخبر أن كان حقا لم يصلح للامامة لأنه لا يبرأ من  
مع وجه على أن لم يكن حقا فلو صوته للأمام أظهر قال ولقوله أن له شيئا نافية به أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحية للامامة



ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتدرك الله شرها فخرجوا الى مثلها فاقتلوه وشك عند موتهم في استحقاقه للامامة

وخالف الرسول  
في الاستخلاف  
عندهم وفي  
تولية من علية  
وفي الخلف  
عن جيش اسامة  
مع علمهم بقصد  
البعث وولي  
اسامة عليهم  
فهو افضل  
وعلى لم يول  
عليه احدا  
وهو افضل  
من اسامة لم  
يقول عملا  
را عطاء سورة  
نزل جبرئيل  
وامر برده واخذ  
السورة منه  
وان لا يقرأها  
الا هو واحد  
من اهله فبعث  
بها عليا

وهو قول ان لي شيطانا يعتريني وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة  
**قال** ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتدرك الله شرها فخرجوا الى مثلها فاقتلوه **اقول** هذا دليل  
اخر يدل على الطعن فيه لان عمر عندهم كان اماما وقال في حق عمر كانت بيعة ابي بكر فلتدرك الله شرها فخرجوا  
من عاد الى مثلها فاقتلوه فيبين عمر ان بيعة كانت خطأ على غير الصواب ان مثلها مما يجب فيه القاتلة  
وهذا من اعظم ما يكون من الذم والخطئة **قال** وشك عند موتهم في استحقاقه للامامة **اقول**  
هذا دليل اخر يدل على عدم امارة ابي بكر وهو انه قال لما حضرته الوفاة ليتني كنت سالت رسول الله  
هل للانصار في هذا الامر حق وقال ايضا ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدك على يد احدا من الرجلين  
فكان هو الامير كنت اوزير وهذا كله يدل على تشكك في استحقاقه للامامة واضطراب امره فيها وان كان  
يرى ان غيره اولى بها **قال** وخالف الرسول في الاستخلاف عندهم وفي تولية من عزله **اقول** هذا  
طعن اخر في ابي بكر وهو انه خالف الرسول في الاستخلاف عندهم لان النبي عندهم لم يستخلف احدا فبا  
يكون مخالفا للنبي عندهم ومخالفة النبي توجب الطعن ايضا فانه خالف النبي في استخلاف من عزله  
النبي لانه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يول عملا سوى انه بعث في خير فخرج  
منهم ما وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى النبي فعزله وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك  
حتى قال له طلحة ولت علينا فظا غليظا **قال** وفي الخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعث  
اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة **اقول** هذا دليل اخر على الطعن  
في ابي بكر وهو انه خالف النبي حيث امره هو وعمر بن الخطاب عثمان في تنفيذ جيش اسامة لانه قال  
في حال مرضه حال بعد حال نفذ وجيش اسامة وكان الثلثة في جيشة وفي جملة من يجب انفذ معه فلم  
يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان غرضه التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنهما بحيث لا يتوخوا على  
الامامة بعد موت النبي لهذا اجل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا مع رجل النبي اسامة امير الجيش  
كان فيه ابي بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلى افضل من اسامة ولم يول عليه احدا فيكون هو افضل  
الناس **كافة قال** ولم يتول عملا في زمانه واعطاء سورة برائة فنزل  
جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو واحد من اهله فبعث بها عليا  
**اقول** هذا طعن اخر على ابي بكر وهو انه لم يول النبي عملا في خيوة اصله سوانه اعطاء سورة برائة  
وامره بالحق بالناس فلما قضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبي وامره برده واخذ السورة منه وان  
لا يقرأها الا هو واحد من اهله فبعث بها عليا وولاه الحق بالناس هذا يدل على ان ابا بكر لم يكن



ولم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة و

اضطرب في  
احكامه ولم  
يجد خالداً ولا  
اقتصر منه  
ودفن في بيت  
رسول الله وقد  
فهي الله تم خوله  
في جوفه وبعث  
الى بيت امير  
المؤمنين عليه  
لما امتنع من  
البيعة فاضرم  
في النار وفيه  
فاطمة وجماعة  
بنى هاشم ورد  
عليه الحسن  
لما بويع وند  
على كشف  
بيت فاحه  
وامرهم بجرم امراء  
حامل واخرى  
مجنونة فنهاه  
علي فقال عمر  
لولا علي لهلك  
عمر وتشكك  
في موت النبي  
حتى تلاء عليه  
ابو بكر انك  
ميت وانهم  
ميتون فقال  
كان في

لامارة الحج فكيف يكون اهلاً للامامة بعده ولا من لا يؤمن على واء سورة في حياته كيف يؤمن على الامامة  
بعد النبي **قال** ولم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلي ولم يعرف  
الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يجد خالداً ولا اقتصر منه **قول** هذا طعن اخر في  
ابي بكر وهوانه لم يكن عارفاً بالاحكام فلا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة الثانية فقد مرّت واما الاولى  
فلانه قطع سارقاً من يساره وهو خلاف الشرع واحرق الفجاءة السلي بالنار وقد هي النبي عن ذلك  
وقال لا يعذب بالنار الا ريباً لنار وسئل عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال قول فيها  
فان كان صواباً فمن الله فان كان خطأ فمني ومن الشيطان واحكم بالواي باطل وسالت جدة عن ميراثها  
فقال لها لا احد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبي راجع حتى سأل الله واخبره المغيرة بن شعبه ومحمد بن  
مسلم ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستغني الصحابة فيها وذلك دليل  
واضح على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة وتزوج امراته ليلة قتله وضأ  
فلم يجد على الزنا ولا قتل بالقصاص واسأله عليه عمر بقتله وعزله فقال لا اغمد سيفاً سمه الله على  
الكفار **قال** ودفن في بيت رسول الله وقد هي الله تم دخوله في جوفه وبعث الى بيت امير المؤمنين  
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بنى هاشم ورد عليه الحسن ان لما بويع وند على كشف  
بيت فاطمة عليها السلام **قول** هذا طعن اخر في ابي بكر وهوانه دفن في بيت رسول الله وقد  
هي الله تم عن الدخول بغير ذن النبي حال حيوته فكيف بعد موته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع  
من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بنى هاشم واخرجوا علياً عليه السلام كرها وكان معه الزبير  
في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من اخرجوا وضربت فاطمة والقت جنينا اسمه محسن ولما بويع ابو بكر صعد  
المنبر فحاجت الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بنى هاشم وغيرهم فانكروا عليه قال له الحسن والحسين  
هذا مقام جدنا ولست له اهلاً ولما حضرت الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة فلم اكشف وهذا  
يدل على خطائه في ذلك **قال** وامر عمر بجرم امراء حامل واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال  
عمر لولا علي لهلك عمر **قول** هذا طعن على عمر يمتنع معه الامامة له وهوان عمر في الير بامراء قد  
زنت وهي حامل فامر بجرمها فقال له علي ان كان لك عليها سبيل <sup>فليس</sup> على حملها سبيل فامسك وقال  
لولا علي لهلك عمر وامر بامراء مجنونة زنت فامر بجرمها فقال له علي عليه السلام ان القلم مرفوع عن المجنون  
حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخفي عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق  
الامامة **قال** وتشكك في موت النبي حتى تلاء عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كان في



لما سمع هذه الآية وقال كل الناس افقه من عمر حتى المحدثات في المجال لما منع من المغالات في الصادق

واعطى ازواج النبي واقرباه  
اهل البيت  
عليهم السلام  
من خمسة  
في الحد بمائة  
قضية فضل  
في القسمة منع  
المتعين وحكم  
في الشورى بضد  
الصواب خرق  
كتاب فاطمة  
عليها السلام

لما سمع هذه الآية **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبرا  
الآيات فلا يستوي الامامة وذلك انه قال عند موت النبي والله ما مات محمد صلى الله عليه وآله حتى  
يقطع ايدي رجال وارجلهم فلما تنبى بوبكر بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وبقوله افان مات  
او قتل انقلبتم على اعقابكم قال كانى ما سمعت بهذه الآية وقال ايقت بوماته **قال** قال كل الناس  
افقه من عمر حتى المحدثات في المجال لما منع من المغالات في الصادق **اقول** هذا طعن اخر وهو ان  
عمر في يوم ما في خطبة من غالى في صدق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما  
احل الله لنا في كتابه بقوله او نعيم احد يمين قنطارا فقال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المحدثات  
البيوت ومن دثب عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة **قال** واعطى ازواج النبي واقرباه  
اهل البيت عليهم السلام من خمسة **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عمر كان يعطى ازواج النبي  
بيت مال حتى كان يعطى عايشة وخفصة عشرة الاف درهم كل سنة واخذ من بيت مال مائتين الف  
درهم فانكروا عليه ذلك فقال اخذته على جهة الفرض وضع اهل البيت الخمس الذي وجبه الله تعالى لهم  
في الكتاب العزيز **قال** وقضى في الحد بمائة قضية فضل في القسمة ومنع المتعين **اقول**  
هذه مطاعن اخر وهو ان عمر غير عارف باحكام الشريعة فقضى في الحد بمائة قضية وروى تعيين  
قضية وهو يدل على فلاة معرفته بالاحكام الظاهرة وايضا فضل في القسمة واعطاء الواجب المشورة  
وقال متعنان كانا على عهد رسول الله انا انما وعناهما واعاقب عليهما مع ان النبي ناسف على فوات  
المتعة ولو لم يفضل من غيرها من انواع الحج لما فعل النبي ذلك وجاعته كانوا قد ولدوا من المتعة  
ولو لم يكن سابقا لغيره لم يقع منهم ذلك **قال** وحكم في الشورى بضد الصواب **اقول** هذا  
طعن اخر وهو ان عمر خالف رسول الله عندهم حيث لم يفوض الامر الى اختيار الناس وخالفوا بكونه  
لم يرض على ما بعد ثرائه طعن في كل واحد من اختياره للشورى اظهر كراهية ان يتقلد امر المسلمين  
ميتا كما يقلده حيا ثم يقلده وجعل الامامة في ستة ففرقة ناقض نفس فجعلها في اربعة بعد الستة  
ثم في ثلاثة ثم واحد فجعل الى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد ان وصفه بالضعف ثم قال ان اجتمع  
امير المؤمنين وعثمان فالامر ما قالاه وان صاروا ثلاثة ثلاثة فاقول الذين فيهم عبد الرحمن لعلمه بعد  
الاجتماع من علي وعثمان وعلمه بان عبد الرحمن لا يعدل بهما عن اخيه عثمان ابن عمة ثم امر بضرب اعناقهم  
ان تاخروا عن البيعة ثلاثة ايام وامر بقتل من خالفوا لاربعة منهم او الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يسوغ  
له قتل علي وعثمان وغيرهما من اكابر المسلمين **قال** وخرق كتاب فاطمة عليها السلام

وولي عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر من المسلمين ما احدثوا اثم اهلهم بالاموال وحى لنفسه ودفع منه

اشياء منكرة

في حق الصحابة

فضرب ابن مسعود

حتى مات واحرق

مصحفه وضرب

عثمان حتى اصاب

وضرب باذر

ونفاه الى الوليد

واسقط القود

عن ابن عمر

الحمد عن الوليد

مع وجوبهما

اقول هذا طعن اخر وهوان فاطمة لما طال المنازعة بينهما وبين ابى بكر رذ ابو بكر عليه ما فداها وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقىها عمر فساها عن شأنها فقصد قصتها فاخذ منها الكتاب في خوفة ودعت عليه ودخل على ابى بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن قدك

قال وولي عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر من المسلمين ما احدثوا اثم اهلهم بالاموال وحى لنفسه ودفع منه

علي عثمان وهوانه ولى امور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين اقارب رذ قد كان حذره وقال له اذا وليت هذا الامر فلا تسلط ال ابى معيط على رقاب الناس وصدق عمر في قوله انه كلف باقارب واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وحلى بالناس وهو سكران فاستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرج به اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر حتى ظلم منها اهلها وكتب ابن ابي سرح ان يستمر على ولايته ستر الخلف ما كتب بهرام بن عبد الله بن بكر وولى معاوية الشام فحدث من الفتن ما احدث قال فاثلمه بالاموال اقول هذا طعن اخر على عثمان وهوانه كان يؤثر اهل بيته واقارب الاموال العظيمة من بيت مال المسلمين فانه دفع الى اربعة نفر من قريش اربعة الف دينار حيث زوجهم ببشائر ودفع الى مروان الف الف لاجل فتح افريقية ومن قبله كان يعطى بقدر الاستحقاق ولا يعطى الا جائز الى الاقارب قال وحى لنفسه اقول هذا طعن اخر وهوان عثمان وحى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك مناف للشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعا سوا قال ودفع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عثمان حتى اصابه فتق وضرب باذر ونفاه الى الربيعة اقول هذا طعن اخر وهوان عثمان اذ تكب من الصحابة ما لا يجوز وجوزهم ما لا يضرب ابن مسعود حتى مات عند احراق المصاحف واحرق مصحفه وانكر عليه قرائته وقد قال صلى الله عليه واله من اراد ان يقرم القرآن غصا فليقرأ بقراءة ابن ام عبد وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عثمان بن ياسر حتى صار به فتق وكان عثمان يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه كافرا واستحضر باذر ومن الشام لهوى بمعية وضربه ونفاه الى الربيعة مع ان النبي كان مقررا بطولاء الصحابة وشاكرهم قال واسقط القود عن ابن عمر والحمد عن الوليد مع وجوبهما اقول هذا طعن اخر وهوان عثمان كان يسقط الحدود ويعطى لها ولا يقيمها لاجل هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامام فانه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد اسلامه ولما ولي امير المؤمنين طلبه لاقامة القصاص عليه فلمحقه بمعية ولما وجب على الوليد بن عقبة



وخذلت الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا عيبته عن بدر واحد

هذا الشرب راد ان يسقط عنه فحده امير المؤمنين وقال لا يبطل حدود الله وانا حاضر قال وخذ  
الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا عيبته عن بدر واحد  
والبيعة اقوال هذا مطاعن اخرون الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع  
عنه فلا علمهم باستحقاق ذلك الا لما ساع لهم التأخر عن نصرته وقال امير المؤمنين الله  
قتله وتركوه بعد القتل ثلثة ايام ولم يدفوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافراطهم في الحق  
لما اصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر واحد ولم يشهد بيعة الرضوا المسئلة  
الرابعة في ان عليا افضل الصحابة قال وعلى عليه تسلا افضل لكثرة جهاده وعظم

والبيعة وعليه  
افضل لكثرة  
جهاده وعظم  
بلائته في وقايح  
النبي باجمعها  
ولم يبلغ احد  
درجته في غزاة  
بدر واحد ويوم  
الاغراب وخيبر  
حسين وغيرها

بلائته في وقايح النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاغراب وخيبر  
وغیرها اقوال اختلف للناس ههنا في قتال عمرو وعثمان وابن عمر وابو هريرة من الصحابة ان ابكر  
افضل من علي وابكر قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وابي عثمان  
الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعماد وابو ذر وحذيفة من الصحابة ان عليا  
افضل من علي والتابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كاهه والشيعة باجمعهم  
وابي عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاضي القضاة قال ابو علي الجبائي ان صحح خبر الظاهر  
فعلي افضل ونحن نقول ان الفضائل ما نفسانية او بدنية وعلي كان اكمل وافضل من باقي  
الصحابة فيها والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف الاول ان عليا كان اكثر جهادا وعظم بلايا  
في غزوات النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في ذلك منها في غزاة بدر وهي اول حرب امتحنت الله  
بها المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة  
ثم العاص بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعنة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان  
شجاعا وسال النبي ان يكفيرا مره فقتله علي ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي  
من المسلمين وثلاثة الاف من السلاكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد  
علي ومنها في غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة  
وكان يسمى كبش الكدبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد  
حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالفنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على  
النبي فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي علي فانهزم الناس عنده سوى علي فظفر اليه  
النبي بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فنهزم عنه وكان اكثر مقتولين من علي ومنها يوم الاغراب

ولأنه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع

بعد غلظهم

وقال النبي

افضاكم علي

الفضلاء في

جميع العلوم

واخبرهم عليهم

بذلك

وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمر بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا إلى البراز ما راها فامتنع عنه المسلمون وعلى يوم مبارزة والتقى بينه من ذلك ليظهر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعمه بهامته ودعاه قال حذيفة لم اذع عمر إلى المبارزة اجمع المسلمون عن كافة ما خلا عليا فانه برز إليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمري في ذلك اليوم اعظم اجرام من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله إلى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي خير من عبادة الثقلين ومنها في غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي حصر حصينهم تسعة عشر يوما وكانت الزاية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الزاية إلى أبي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهم زمين خافين فدفعها من الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال لا سلمت الزاية غدا إلى رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله كزار غير فرار فقال بعلي اثقوني فقبل به رمد فقل في عينه ودفع الزاية إليه فقتل مرجا فاضرم احبابه وغلقوا الابواب ففتح على الباب واقطعه وجعله جسا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذوا يمينه و دحاه اذ رعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال والله ما قلعت باب خير بقوة جسمانية ولكن قلته بقوة ربانية ومنها في غزاة حنين وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قلة فانهمزوا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابوسفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث ودبيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة وصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جبرول فقتله علي فانهمزوا المشركون واقتل المسلمون بعد نداء النبي فضاخوا العدو وقتل علي اربعين وانهمزوا باقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير وكانت الفضيلة باجمعها في ذلك لعلي واذا كان أكثر جهادا كان افضل من غيره وأكثر ثوابا قال

ولأنه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلظهم وقال النبي افضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه اخبرهم عليه السلام بذلك اقول هذا هو الوجه استدل في بيان ان علي افضل من غيره وهو انه اعلم من غيره فكون افضل اما المقدمة الاولى فيدل عابها وجهه الاول انه كان شديد الزكاء في غاية قوة الحدس نسفا في جبر رسول الله ملازمته له مستفيدا منه والرسول كان اكمل الناس وافضلهم ومع حصول القبول الثام والمؤثر الكامل يكون الفعل اقوى اتم بالخصوص وقد مارس المعاشرة



ولقوله وانفسنا وكثرة سخائه

الالهية من صفه وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان على الثاني ان الصحابة كانت تشبه  
الاحكام عليهم وربنا افق بعضهم بالغلط وكافوا راجعون في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع احدا  
منهم في شئ ائبته وذلك يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن ابي بكر  
ان بعض اليهود لقيه فقال له اين الله ثم فقال على العرش فقال اليهود دخلت الارض منه  
حيث اخضع ببعض الامكنة وانصرف عنه مستهزا بآبائهم فلقية على فقال ان الله اين الا اين  
فلا اين له الى اخر الحديث فاسلم على يده وسئل عن الكلال والاب فلم يعلم ما يقول حتى اوضح على الجواب  
وسئل عن احكام كثيرة فحكم فيها بضد الثواب فراجع فيها على فوج الى قوله كما نقل عن ابن اسحاق  
هذا الشرب عن قدامته فلا عليه قوله لم ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فقال  
على الذين امنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما وامره برده واستتابته فان تاب فجلده ولا يقتل  
فلم يدركه بحجة فامره ٤ بحجة ثمانية وامره برجم مخونة زنت فردة ٤ بقوله رفع القلم عن المخون حتى  
يفيق فقال لولا على هلك عمر وولدنا امرأة لستة اشهر فامره برجمهما فقال ان اقل الحمل ستة اشهر يقبل  
ثم وفصله في عامين وقوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وامره برجم حامل فقال على ان كان لك سبيل  
عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقائع الكثيرة الثالثة قال رسول الله  
في حقه افضاكم على الفضاء يستلزم العلم وذلك ايضا يدل على فضيلة الرابع استناد العلماء باسرههم اليه فان النجاة  
مستندة اليه وكذا اصول المعارف الالهية وعلم الاصول فان ابا الحسن الاشعري تلميذ ابي علي ارجأ من  
المعتزلة وكافة المعتزلة تنسبوا اليه في دعوى اخذ معارفهم منه واهل التفسير رجعوا الى ابن عباس فيه وهو تلميذ  
علي والفقهاء تنسبون اليه في الخوارج مع بعدهم تنسبون الى اكارهم وهم تلاميذ علي الخامس انه اخبر بذلك  
في عدة مواضع كقوله سوي عن طرقات السماء فاني اعرف بها من طرق الارض قال والله لو كسرت لي الوسادة  
لحكمت بين اهل التوراة بتورتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل  
الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرايع والجملة فلم ينقل عن احد من الصحابة  
ولا عن غيرهم ما ينقل عنه من اصول العلم **قال** ولقوله وانفسنا **اقول** هذا هو الوجه الثاني  
الدال على انه افضل من غيره وهو قوله قل نعالوا نبع ابناءكم وناو نساءكم وناو نساءكم وانفسكم  
واتفق المفسرين كافة ان البناء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة الى فاطمة  
والا نفس اشارة الى علي عليه السلام ولا يمكن ان يقال ان نفسيهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك الا النساء  
ولا شك ان رسول الله صلى الله عليه وآله واله افضل الناس مساوية لكل ايضا **قال** وكثرة سخائه

على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي وأعبدهم وأحلمهم

على غيره أقول هذا وجه رابع يدل على أن علياً أفضل من غيره وهو أنه كان أسخى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله حتى أنه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاوياً هو وأيامهم ثلثاً يام حتى أنزل الله تعالى عليهم الطعام على جبه مسكيناً ویتیمًا وأسبراً وتصدق مرة أخرى بجميع ما يملكه وقد كان يملك حاربعه ودرهم لا غير فتصدق بدرهم ليلاً وبدرهم نهاراً وبدرهم سراً وبدرهم علانية فأنزل الله تعالى في حقه الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ويسد على بطنة الحج وشهد له بذلك أعداؤه فضلاً عن أوليائه قال معاوية لولم ملك على بيتاً من بني مروان من بني لا نفذ نبره قبل تبذره ولم يخلف شيئاً أصلاً وقال يا بياضاً ويا صفراً غررتي غيري وكان يكس بيوت الأموال يصلي فيها مع أن الدنيا كانت بيده قال وكان ازهد الناس بعد النبي أقول هذا الوجه الخامس وتقريره أن علياً كان ازهد الناس بعد رسول الله فيكون أفضل من غيره بيان المقدمة الأولى ما نقل بالوثائق عن أنه سيد الأبدال إليه يستند الرجال في معرفته الزهد والتشريك فيه وتريد حوالاً إلى الرياضات وذكره مقامات العارفين وكان أحسن الناس ما كلاً وملبساً ولم تسبغ من طعام فطراً عبيداً لله نال به رافع دخلت يوماً عليه فقد جرباً باختوماً فوجدنا فيه خبز شعيرياً بساً مريضاً فاكل منه فقالت يا امير المؤمنين كيف تحمته فقال خفت من هذين الولدين يلتسانه بزيتا وسمن وهذا شئ اختص به علي ولم يشارك فيه غيره ولم ينل احد بعض رجبته وكان فعلاً من ليف ويرقع فتصير بجلد تارة ويليف اخرى قل ان يا فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلاً ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات وطلق الدنيا ثلاثاً والمقدمة الثانية ظاهرة قال مع اعبدهم أقول هذا وجه سادس وهو ان علياً كان اعبد الناس بعد رسول الله ومنه تعلم الناس صلوة الليل واستقاده منه ترتيب التواقل والدعوات وكانت جهته كعبته البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النافلة حتى انه سطره بين اصفين نط ليلة الهرة فصلى عليه النافلة والشام يقع بين يديه وصلى الى جوابته وكانوا يستخرجون النصول من جسده في وقت الصلوة لا لتقاته بالكلية الى الله ثم حتى لا يبقى له التقات الى غيره قال واحلمهم أقول هذا وجه سابع وهو ان علياً كان احلم الناس بعد رسول الله لم يقابل احداً باسائة فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديداً للعداوة لعلي وعفى عن عبد الله بن الزبير لما استأسر يوم الجمل وكان يشتم علياً ظاهراً قال لم تزل الزبير جلا متاً اهل البيت حتى شت عبد الله وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدواً له واكرم عايشته وبعثها الى المدينة مع عشرين امرأة عقيب حباله وصنع عن اهل البصرة محاربتهم له ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى



الشرعية فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا  
بهم مثل ذلك فهمهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك قال  
واشرفهم خلقا **اقول** هذا وجه ثامن وتقريره ان عليا كان اشرف الناس خلقا واطلقتهم وجها حتى نسب  
عمر الى الذعابة مع شدة باسه وهيبته قال صمصم بن صوحان كان فينا كاحدنا ليلين جانب شدة تواضع  
وسهولة قياد وكنائها به مهابة الاسير المربوط للسياق لواقف على راسه قال معوية لقيس بن سعد رحم  
ابا حسن فلقد كان هشا بشا ذافكا هرة فقال قيس اما والله لقد كان في تلك الفكا هرة والطلاقة اهي  
من ذي لبدتين قدمه الطوى تلك هبة التقوى ليس كما يهابك طعا الشام فيكون افضل من غيره  
حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة باسه كثرة حروبه **قال**  
واقدمهم ايمانا **اقول** هذا وجه تاسع وتقريره ان عليا كان اقدم الناس ايمانا وروى سلمان  
الفارسي عن النبي انه قال اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وقال انس بعث الله  
النبي يوما الاثنين واسلم علي يوم الاثنين وقال رسول الله لفاطمة زوجتك قد هم ساما واكثرهم علما  
فقال يوما على المنبر انا الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم امت قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل  
ان اسلم وكان ذلك محصور من الصحابة ولم ينكر عليه احد وروى عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين  
يقول انا اول من صلى اول من امن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة الا بنى الله ولا نكران في منزل  
رسول الله صمد شديدا لا يختصا من عظيم الامثال لا رامة لم يخالف قط واو بكر كان بيدها عنده مجانبا  
له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرض علي و بالخصوص قد نزل قوله تعالى واذر عشيرتك الاقرين لا  
يقال ان اسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له لا نأقول المقدمتان ممنوعتان اما الاولى فلا ن  
سن علي كان ستة وستين سنة وخمسة وستين والنبي بقي بعد الوحي ثلثة وعشرين سنة وعلي بقى  
بعد النبي نحو من ثلثين سنة فيكون سنة وقت نزول الوحي فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلثة عشر  
سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله زوجتك قد هم ساما واكثرهم علما واما الثانية  
فلا ان الصبي قد يكون رشيدا كاملا العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا ولهذا حكم ابو حنيفة بخت  
اسلام الصبي و اذا كان كذلك على كمال الصبي اما اول فلان الطباع في الصبي ما يجولته على حب الاربين  
والميل اليهما فاعراض الصبي عنهما والتوجه الى الله تعالى على قوة كاله واما ثانيا فلان طباع الصبي  
منافية للتطرف في الامور العقلية والتكليف ملازمة للعب لله فاعراض الصبي عما يلازم  
طباعه الى ما ينافره يدل على عظيم منزلته في الكمال فثبت بذلك ان عليا كان اقدمهم ايمانا فيكون

وافصحهم لسانا واشدهم وأكثروا على إقامة حدود الله واحفظهم للكتاب العزيز ولا يخبره بالغيب

افضل لقوله والسابقون السابقون اولئك المقربون **قال** وافصحهم لسانا **اقول** هذا دليل على شدة تقريره ان عليا كان ابلغ الناس في الفصاحة واعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله حتى قال البلغاء كافة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس اصناف البلاغة حتى قال معوية ما سئل الفصاحة لقرش بن عوف قال بن بياته حفظت من خطبته مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبته **قال** واشدهم راي **اقول** هذا دليل على شدة تقريره ان عليا كان اشد الناس راي بعد رسول الله واجودهم تدبير او اعرفهم تمييزا بالامور ومواقفها وهو الذي اشار على عمر بن الخطاب عن حرب الروم والفرس بعث نوابه واشار على عثمان بما فيه صلاح صلاح المسلمين فحالفه حتى قتل فيكون افضل من غيره **قال** واكثرهم حرصا على إقامة حدود الله **اقول** هذا وجه ثاني عشر تقريره ان عليا كان اكثر الناس حرصا على إقامة حدود الله فلم يراقب في ذلك احدا ولم يلتفت الى قرابة بل كان شديدا لسياسة خشيا في ذات الله لم يراقب ابن عمر ولا اخاه ونقض ارميلة بن جيرة ود ارجور بن عبد الله البجلي وصلب جماعة وقطع اخوين ولم يلتفت لم يساوه في ذلك احدا من الصحابة فيكون افضل من غيره **قال** واحفظهم للكتاب العزيز **اقول** هذا وجه ثالث عشر وهو ان عليا كان يحفظ كتاب الله ثم على عهد الرسول ولم يكن احدا يحفظه وهو اول من جمعه ونقل الجمهور ان ثاخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم وائمة القراءة يستند قرائتهم اليه كابي عمر بن ابي العلاء وعاصم وغيرهم يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي فيكون افضل من غيره **قال** ولا يخبره بالغيب **اقول** هذا وجه رابع عشر تقريره ان عليا اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وذلك كما خبره بقتل ذي الشديرة ولم يجد اصحابه بين القتل قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجد وثق فبصر ووجد على كتفه سلعة كشد المرأة عليها شعر يجذب كتفيه مع جذبها ويرجع كتفيه مع تركها وقال له اصحابه ان اهل النهر وان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جند بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجد لهم عبرا وافق يا اخا الازدي ان تبين لك الامر ذلك يدل على اطلاع علي ما في ضميره واخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولايتي الحج وانتقامه ويقطع يد جوريته بن مسعود ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في يوم معاوية ويصلب تيم بن العمار على باب عمرو بن حريش عاشر عشرة واره النخلة التي يصلب على جذعها وكان كما قال ويذبح قنبر فذبح بالحجاج وقيل له قدمات خالد بن عرفة بوادي القرى فقال لم يميت ولا يموت حتى



يقود جيش ضلالة صاحب لوائه جيب بن حار فقام رجل من تحت المنبر قال والله اني لك لمحب وانا جيب قال اياك ان تحملها وتحملها فتدخل بها من هذا الباب وامي الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا وجيب صاحبه ايتهم فصار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال يوما على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا يسألوني عن فترة تضل مائة وتهلك مائة الا نباتكم بناتها وساقها الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كفي راسي ولحيتي من طاعة شعرك فقال لقد حدثني خليلي بما سئلت عنه وان على كل طاعة شعرك راسك ملكا يلصقك وعلى كل طاعة شعرك لحيتك شيطان يستقرك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله فلما كان من امر الحسين ما كان قولك قتله والاحاديث في ذلك اكثر من ان تحصى نقلها المخالف الموالف **قال** واستجابة دعائه **اقول** هذا وجه خامس عشر وتقريره ان عليا كان مستجابا للدعوة سريعة دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وتقريره المقدم الاول ما نقل بالتواتر عنه في ذلك كما دعا على بسيرته اوطاة فقال اللهم ان اسرابع دينه بالذنبا فاسلبه عقله ولا يبق له من دينه ما يستوجب عليك رحمتك فاخطأ عقله وانتم العيران برفع اخباره الى معوية فانكروا فقال ان كنت كاذبا فاعني الله بصوت فعي قبل اسبوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهدا شي عشر رجلا من الانصار وسكتا نس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذبا فاضرب به بينياض او بوضيح لا يواريه العامة فصار ابرصا وكنه زيد بن ارقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقائع المشهورة **قال** وظهور المعجزات عنه **اقول** هذا وجه سادس عشر وتقريره انه ظهرت منه معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون افضل منهم **قال** واختصاصه بالقرابة **اقول** هذا وجه سابع عشر وهو ان عليا كان اقرب الناس الى رسول الله فيكون افضل من غيره ولائه كان هاشميا فيكون افضل لقوله ان الله اصطفى من ولد اسمعيل فريشا واصطفى من فريش هاشميا **قال** والاخوة **اقول** هذا وجه ثامن عشر وهو ان نبيا لما واخى بين الصحابة وقرن كل شخص الى مماثله في الشرف والفضيلة رآه عليا متمكدا فساله عن سبب ذلك فقال انك اخيت بين الصحابة وجعلتني متفردا فقال رسول الله لا ترضى ان تكون اخي ووصي وخليفة من بعدي فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون افضل منهم **قال** ووجوب المحبة **اقول** هذا وجه تاسع عشر وتقريره ان عليا كان محبته ومودته واجبة دون غيره من دون الصحابة فيكون افضل منهم قطعاً وبيان المقدمة الاولى انه

كان اولى القربي فيكون مودته ولجته لقوله تع قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال  
والنصرة قول هذا وجه عشرين وتقريره ان عليا اختص بفضيلة النصرة لرسول الله دون غيره من الصحابة  
فيكون افضل منهم وبيان المقدمة الاولى قوله تعالى فان الله هو مولى وجبريل وصالح المؤمنين  
وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين هو علي والمولى هنا هو الناصر لا نذر القدر المشترك  
بين الله تع وجبريل وجعله ثالثا لهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تع ان الله هو مولى  
قال ومساواة الانبياء اقول هذا وجه حادي وعشرون وتقريره ان عليا كان مساويا  
للابناء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوى للافضل افضل بينا  
المقدمة الاولى ما رواه البهيقي عن النبي انه قال من احب ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه  
والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب قال  
وخير الطاير والمنزلة والغدير وغيرها اقول هذا وجه ثاني وعشرون وتقريره ان النبي اخبر في  
مواقع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على امامته منها ما ورد في خبر الطير وهو انه  
قال اللهم انتني باحت خلقك اليك يا كل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه في رواية اللهم ادخل  
الي احب اهل الارض اليك رواه انس وسعد بن ابي وقاص ابو رافع مولى رسول الله وابن عباس وعول  
ابو جعفر الاسكافي وابو عبد الله البصري على هذا الحديث في انه افضل من غيره وادعى ابو عبد الله شمه  
هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم يتكره احد منهم فيكون متواترا ومنها خبر المنزلة وهو قوله انت  
معي بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هرون افضل اهل زمانه عند اخيه فكذلك علي  
عند محمد ومنها خبر الغدير وهو قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ونص  
من نصره واخذل من خذله وادرك الحق معه كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هنا الاولى بالنصرة  
واذا كان عليا اولى من كل احد بالتصريف في نفسه كان افضل منهم قطعاً اعترض بعضهم على هذا الجواز  
ان يكون المراد بالولاء لا نرفع مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارثة فقال له علي انت مولاي  
فقال انا مولى رسول الله ولست بمولاه فبلغ ذلك رسول الله وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والجواز  
من وجوه الاول ان ما ذكره ابو عبد الله البصري هو انه لا اختصاص لعلي بالولاء دون غيره من اقراب النبي  
فلا يجوز حمل علي هذا المعنى الثاني ما ذكره ابو عبد الله ايضا وهو ان عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك  
اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقالت الانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمل علي الولاء  
الثالث ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله لست اولى منكم بانفسكم ومنها قول رسول الله في



٢٢٢ ولا تنفء سبق كفرة ولكثرة الانتفاع به وتميزه بالكلمات النفسانية والبدنية والخارجية

الثدية يقتله خير الخلق والخليفة وفي رواية أخرى يقتله خير هذه الأمة وقال لفاطمة عليها السلام  
إن الله أطلع على أهل الأرض فاختار منهم أباك فآخذه نبيًا ثم أطلع ثابته فاختار منهم بعلك وقالت لثابت  
كنت عند النبي فاقبل علي فقال هذا سيد العرب قالت قلت بابي أنت وأمي الست أنت سيد العرب  
فقال ناسي العالمين وهذا سيد العرب عن أنس أن النبي قال لعلي إن أخى ووزيرى وخير من أتركه  
بعدك يقضى ديني وينجز موعدك على بن أبي طالب سأل رجل عما يشتر عن مسيرها فقالت كان قد رآ من الله  
فسألها عن علي فقالت لقد سألتني عن أحب الناس إلى رسول الله وزوج أحب الناس إليه قال  
لفاطمة أما ترضين أني زوجتك خير امتي وعن سلمان أنه قال قال رسول الله خير من أترك بعدك على بن  
أبي طالب وعن أبي مسعود قال قال رسول الله على خير البشر من أبي فقد كفر وعن أبي سعيد الخدري قال قال  
أفضل امتي على بن أبي طالب قال لا تنفء سبق كفرة أقول هذا وجه ثالث عشرون وتقريره  
أن عليًا لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمنًا موحدًا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن  
الجاهلية كفرة ولا ريب بفضل من لم ينزل موحدًا على من سبق كفره على إيمانه قال ولكثرة الانتفاع  
به أقول هذا وجه رابع وعشرون وتقريره أن عليًا انتفع به المسلمون أكثر من نفعهم بغيره فيكون  
ثوابه أكثر فضلهم أعظم بيان المقدمة الأولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الإسلام وفتح الله  
البلاد على يديه وقوة شوكة الإسلام به حتى قال رسول الله يوم الأحزاب لضربة على خير من عباد  
الثقلين وبلغ في الزهد رتبة لم يلحقه أحد بعدها واستفاد الناس عن طريق الرواية والترك والإلزام  
إلى الله وكذا في السجادة وحسن الخلق والعبادة والتجهد وأما العلم فاستفاد كافة العلماء إليه استفاد  
منه وعاش بعد أبي بكر زمانًا طويلا يفيد الناس الكلمات النفسانية والبدنية وتبلى بالمحصل لغير  
من المشاق قال وتميزه بالكلمات النفسانية والبدنية والخارجية أقول هذا وجه خامس  
عشرون وتقريره أن الكلمات ما نفسانية وما بدنية وما خارجية وأما الكلمات النفسانية والبدنية  
فقد تلقى بلوغه إلى الغاية أذباب العلم والزهد والشجاعة والسجادة وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ  
من غيره بل لا يجاريه في واحد منها أحد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغا لا يساويه أحد حتى قيل  
أنه كان يقطر لها مرقع الأقاليم لم يخط في ضربه ولم يحجج إلى المعاهدة وقلع باب خير فقد عجز عن نقلها سبعون  
نفسًا من أشد الناس قوة مع أنهم كان قليل الغذاء جدا باحسن مأكلا وملبس كثير الصوم مداوم العبادة  
وأما الخارجية فمنها النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله فأنه كان أقرب الناس  
إليه فإن العباس كان عم رسول الله من الأب على كان بن عم من الأب الأم ومع ذلك فأنه كان هاشميا

والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولو جوب العصمة وانتفاءها عن غيرهم ووجوب الكمال فيهم

من الائمة الاقرانه على بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وائمة فاطمة بنت سدين هاشم ومنها  
المصاهرة ولم يحصل لاحد ما حصل لهن منها فاته زوج سيده النساء وعمن وان شارك في كونه ختنا  
لرسول الله الا ان فاطمة عليها السلام اشرف بناته وكان من المنزلة والقرب من قلب الرسول مبلغا  
عظيما وكان يعظمها حتى انه اذا جاءته ليرفض لها قائما ولم يفعل بنساء احد ذلك وقال رسول الله  
سيده نساء العالمين بالحق اربع وعدة منهم فاطمة عليها السلام ومنها الاولا ولم يحصل لاحد من  
المسلمين مثل ولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام اما من سيدها شباب  
اهل البيت وكان حب رسول الله لها في الغاية حتى انه يتطأطأ لها ليركبها ويبع لها ثم اولد كل  
منهما عليهما السلام اولادا بلغوا في الشرف الى الغاية فالحسن او لمثل الحسن المشي والمثلث وعبد الله  
الحسن المشي والنفس الزكية وغيرهم واولد الحسين مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم  
والرضا وعباد والهادي والعسكري وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والترك شيئا عظيما  
حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام فابو يزيد البسطامي كانوا يفتخرون بان  
يسقى الماء لدار جعفر الصادق ومعروف الكرخي سلم على يد الرضا وكان يوابه اده الى ان مات وكان  
اكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فان ما لكان اذا سئل في التدريب عن مسألة لم يجيب  
السائل فبذل له في ذلك فقال اني اخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا اتيت اليه  
لا استفيد منه فخص ولبس فخر ثيابا به ويطيب جلس في اعلى منزلة وحمد الله تعالى في شيئا واستغفر  
ابي خيفة من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم يحصل لاحد من الصحابة فيكون  
على افضل منهم **المسئلة الثامنة** في امامة باقى الائمة عليهم السلام **قال** والنقل  
المتواتر دل على الاحد عشر ولو جوب العصمة وانتفاءها عن غيرهم ووجوب الكمال فيهم **اقول** لما  
بين ان الامام بعد رسول الله هو على بن ابي طالب شرع في امامته باقى الائمة الاحد عشر وهم الحسن  
على ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد  
بن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم  
الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واستدل على ذلك بوجوه ثلثة الاول النقل المتواتر من الشيعة  
خلفاء من سلف فانه يدل على امامته كل واحد من هؤلاء بالتخصيص وقد نقل الخالفون ذلك من طرق  
متعددة تارة على الاجمال اخرى على التفصيل كما روى عنه متواترا انه قال للحسين هذا ابني اما ابن اما  
اخو اما ابوا ثمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الاخبار وروى الخالف عن مسروق قال بينا نحن

جاءنا في  
الائمة



محاربوا على كفره ومخالفة فقهه المقصد الساس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم

المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل والكثرة وجوب الاختلاف والمتفقات ممنوعة

حكمة

دليل المعاد

عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهدا ليكم نبيكم كم تكون من بعده خليفة قال انك  
لحدث السن وان هذا ما سالتني احد عن نعم عهدا لينا نبتنا ان يكون بعده اثني عشر خليفة عدد نقبا  
بنو اسرائيل الوجه الثاني قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا بمعصومين اجابوا  
فتعذرت لعصمة طم والالزم خلل الزمان من المعصوم وقد بينا استحالة الوجه الثالث ان الكمالات  
النفسيات والبدنية بجمعها موجودة في كل واحد منهم كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك  
بدل على استحقاقه الرياسته العامة لانه افضل من كل واحد في زمانه ويقع عقلا تقديم المفضل  
على الفاضل فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا برهان على **المسئلة التاسعة**  
**في احكام المخالفين قال** محاربوا على كفره ومخالفة فقهه المقصد **الاساس** المحارب لعلى كافر لقول  
النبي يا على حربك عوي ولا شك في كفر من حارب النبي ما مخالفة فقهه في الامامة فقد اختلف قول العلماء  
فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم بثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع  
تواتره وذهاب خرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة احدها انهم مخذون  
في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثانية قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه  
ابن تيمية وجاوزه من علماءنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة  
لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب **قال المقصد الساس** في المعاد والوعد  
والوعد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل **قول** في هذا المقصد  
**مسائل المسئلة الاولى** في امكان خلق عالم اخر اعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة  
فلاجل ذلك صدرها في قول المقصد قد اختلف الناس في ذلك اطلق المليون عليه خالف في الاول  
واجتج المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم يمكن الوجود لان هذا العالم  
يمكن الوجود حكم المثلين واحد فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على الاخر بالامكان والى هذا البرهان  
اشار بقوله حكم المثلين واحد واما السمع فنقول نعم وليس الذي خلق السموات والارض بقادر على  
ان يخلق مثله بل هو الخلاق العليم **قال** والكثرة وجوب الاختلاف والمتفقات ممنوعة  
**قول** هذا اشارة الى ما اجتج الاويل بر على امتناع خلق عالم اخر وتقريره من وجهين الاول  
انه لو وجد عالم اخر لكان كرة لانه الشكل الطبيعي فان تلاقا لكرتان او تباينا لزم الخلل والجرأ  
لان وجوب الكثرة في العالم الثاني سلمنا لكن لا نوجب الخلل لامكان ارتسائ الثاني في ثخن بعض الافلاك  
واحاضة المحيط بالعالمين الثاني لو وجد عالم اخر فيه نار وارض وغيرهما فان طالبت مكنته هذه العناصر

والامكان يعطى جواز العدم والسمع دل عليه ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم

لزم قسرها دايما والاختلف المتفقات في الطباع في مقتضياتها واجواب لم لا يجوز ان يكون العالم

مخالفا لهذا العاقل الحقيقة سلمنا لكن لا يجوز ان يكون المكانان طبيعيتين لهما فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف عليه

**المسألة الثانية** في صحة العدم على العالم **قال** والامكان يعطى جواز العدم **اقول**

اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فذهب المليون اجمع الى ذلك الا من شذ ومنع منه

القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم الى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجبا لوجود ونحن قد بينا خطأ

وبرهنا على حدوثه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب الاخرون الى ان الامتناع باعتبار الغير ذلك ان

العالم معلول علة واجبا لوجود فلا يمكن عدمه الا بعد علته يستحيل عده واجبا لوجود ونحن قد بينا

خطأهم في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر ومختار وذو هيتا لكراميته واجبا لاحتياط الى استحالة عدم

العالم بعد وجوده بعدا عن انهم بالحدوث ولان الاجسام لا تفتنى بذاتها ولا بالفاعل لان شأنه

الايحاد لا الاعداد لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للجسام لا تتر بعد وجوده ليس

اعدامه للباقي اولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين واوثر الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة

وبكثرة باطلا لامتناع اجتماع المشلين وباستلزام اجمع بين النقيضين باطلا لا تنفاه على تقدير

القول بعد دخول الحادث في الوجود ولا بانفناء الشرط لعود الكلام عليه هو خطأ فان الاعداد

يستند الى الفاعل كما يستند الوجود الى الوجود لا امتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم سلمنا لكن لم لا

يجوز ان يعد بوجود الضد ويكون اولى باعدامه ان كان سببا لا ولو به مجهولا سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراك

الحوا هربا عن ارض غير باقية بوجودها الله تعالى فاحالا فاذا لم نجد العرض تنفت الجواهر دليل المصنف

على مطلوبه من صحة العدم محجة على الجميع وهو اننا بينا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل نقلا به الى الامتناع

والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده **المسألة الثالثة** في وقوع العدم وكيفيته **قال**

والسمع دل عليه **اقول** بدأ على وقوع العدم والسمع وهو قوله نعم هو الاول والاخر وقوله كل شيء هالك

الا وجهه قال نعم كل من عليها فان وقد وقع الاجماع على انقضاء وانما الخلاف في كيفية على ما سيجيء **قال**

ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم **اقول** المحققون على امتناع اعادة المعدوسيات

البرهان على وجوب المعاد وهما قد بينا ان الله تعالى يعد العالم وذلك ظاهر المناقضة فيبين المصنف

مراده من الاعداد ما في غير المكلفين وهم من لا يجب عادته فلا اعتبار به اذ لا يجب عادته فجاز اعداؤه

بالكلية ولا يعادوا ما المكلف لانه يجب عادته فقد تاول المصنف في الاعداد بتفريق اجزاء ولا امتناع

في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انتهائها الك بمعنى انه غير متقطع به او يقال

جنب صحة العدم على العالم

جنب وقوع العدم



وابتات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدًا وكذا ان قام بالجواهر ولا انتفاء الاولويه

انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن وكل ممكن بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد اذ لا وجود اذ لا  
 للواجب بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر الى ذاته فاذا فرق اجزائه كان هو العدم فاذا اراد الله تعالى ان يعاد  
 جمع تلك الاجزاء والفناء كما كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا الناول قولهم في سؤال ابراهيم عن كيفية  
 الاحياء للموتى لا ترفع لا يحيى الموتى في دار التكليف انما الاحياء تقع في الآخرة فقال عن كيفية ذلك الاحياء  
 وهو يشمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيئهم ويعد لهم لنفخ الروح فامر الله تعالى  
 باخذ ربة من الطير وتقطعها وتفرق اجزائها ومنج بعض الاجزاء ببعض تفرقها ووضعها على الجبال  
 ثم يدعوها فلما دعاها ميرا لله تعالى اجزاء كل طير عن الاخر وجمع اجزاء كل طير وفرقها عن الاجزاء الاخرى  
 حتى كملت البيوت التي كانت عليها اولاً ثم احياها وامر بعد الله تعالى تلك الاجزاء فكذا في المكلف  
 هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة ابراهيم فهذا هو كيفية الاعداد **قال** وابتات الفناء غير معقول  
 لانه ان قام بذاته لم يكن ضدًا وكذا ان قام بالجواهر **اقول** لما ذكرنا المذهب الحق في كيفية الاعداد  
 شرع في ابطال مذهب المخالفين في ذلك واعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعداد من المعتزلة فذهبوا الى  
 ان الاعداد ليس هو التفرق بل الخروج عن الوجود ان يخلق الله تعالى للجواهر ضدًا هو الفناء وقد اختلفوا  
 فيه على ثلاثة اقوال احدها قال ابن الاخشيد ان الفناء ليس بمحتيز ولا قائم بالمحتيز الا انه يكون حاصلًا  
 في جهة معينة فاذا احدث الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسمها الثاني قال البرقي ان الله يحدث في كل  
 جوهر فناء ثم ذلك الفناء يفضي عد الجواهر في الزمان الثاني فجعله قيامًا بالمحل الثالث قال ابو علي وابو  
 ومن تابعهما ان الفناء يحدث في محل فينتفي الجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فقال ابو هاشم وقاضي القضا  
 الى ان الفناء الواحد كاف في عد كل الجواهر ذهب ابو علي واصحابه الى ان لكل جوهر فناء مضاف له لا يكفي  
 ذلك الفناء في عد غيره اذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير فرضوه في ضده بطل لان الفناء  
 ان قام بذاته كان جوهرًا اذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدًا للجوهر ان كان غير قائم بذاته كان عرضًا  
 اذ هو معناه فيكون حاله في الجوهر ما ابتدأ او بواسطته وعلى كل التقديرين يستحيل ان يكون منافيا  
 للجوهر **قال** ولا انتفاء الاولويه **اقول** يفهم من هذا الكلام ان احدهما اقامه دليل ثان على  
 امتناع قيام الفناء بالجواهر وتقريره ان نقول لو كان الفناء قائمًا بالجواهر لكان عرضًا حالًا فيروى لم يكن  
 اقتضاءه لنفي محله اولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل اولى اذ منع الضد دخول  
 الضد الاخر في الوجود مع امكان اعدامه اولى من اعدام المتحد للضد الباقي وبالنصوص اذ كان محلاً  
 للثاني اقامه دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضدًا للجواهر لم يكن اعدا

ولا يستلزم انقلاب الحقايق والثبوت بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين

واثباته في محل  
يستلزم توقف  
الشيء على نفسه  
اما ابتداء  
او بواسطة

للجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم قال  
ولا يستلزم انقلاب الحقايق والثبوت **اقول** القول بالبقاء يستلزم احدا من محالين احدهما  
انقلاب الحقايق والثبوت في الشيء وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعاً اما استحالة الامر في فظاها اما  
بيان الملازمة فلا في البقاء اما ان يكون واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود والقسمان باطلان اما  
الاول فلا انه قد كان معدوماً والا لم يوجد الجوهر ثم صار موجوداً وذلك يعطى امكاناً واما الثاني فلا انه  
يصح عليه العدم ولا يمكن مكنائهما ان كانا لهما كائناً ما كانا ذلك يستلزم انقلاب الحقايق وان كانت بسبب  
الفاعل بطل اصله ليلزم وان كان بوجوب ضداً خولزم الشيء هذا ما حصلناه من هذا الكلام **قال** واثبات  
بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين **اقول** ذهب قوم منهم ابن شيبان الى  
ان الجوهر باق ببقاء موجود لا في محل فاذا انتفى ذلك لبقاء انتفى الجوهر والمطلح حال هذا المذهب ايضا  
باستلزامه الملح وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين احدهما الترجيح من غير مرجح والثاني اجتماع النقيضين  
والذي يخطر لنا في تقرير ذلك امران احدهما ان نقول لبقاء اما جوهر او عرض والقسمان باطلان فالقول  
باطل اما الاول فلا تلو كان جوهر لم يكن جعله شرطاً للجوهر اذ اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما  
شرطاً لصاحبه هو دور ولا يكون احدهما شرطاً للآخر وهو المطا واما الثاني فلا تلو كان عرضاً قائماً بذاته  
لزم اجتماع النقيضين اذ العرض هو الوجود في المحل فلو كان البقاء قائماً لا في محل مع كونه عرضاً لزم  
ما ذكرناه الثاني ان يقال لبقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته والقسمان باطلان اما الاول فلا تلو  
بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين واما الثاني فلا تلو  
عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لا استحالة استناده الى ذاته والا لكان ممتنع الوجود مع امكانه  
وذلك جمع بين النقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد والا لجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا  
مع استحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط والا لزم ان يكون البقاء بقاء اخر فليس  
احدهما بكونه صفة للآخر اولى من العكس ذلك ترجيح من غير مرجح **قال** واثباته في المحل يستلزم  
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة **اقول** ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبي الى ان الجوهر  
يبقى بقاء قائم بها فاذا اراد الله تعالى اعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر والمطلح ابطال ذلك باستلزامه  
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ونقريه ان حصول البقاء في المحل  
توقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني اما  
ان يكون هو البقاء او معلوله ويستلزم من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء



ووجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه

ولا يجب عادة

تكملة

فواصل المكلف

ومن الثاني توقفه على معاولة المتوقف عليه ذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن  
حل كلامه عليه **المسئلة الرابعة** في وجوب المعاد الجسماني **قال** ووجوب إيفاء الوعد  
والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه **اقول**  
اختلف الناس هنا فذهب لاويل الى نفى المعاد الجسماني واطبق المليون عليه استدلاله على وجوب  
المعاد مظهر بوجهين الاول ان الله تعالى وعده بالثواب وتوعده بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب  
القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده الثاني ان الله تعالى قد كلف فعل الامر ذلك يستلزم الثواب  
والعوض الا كان ظاهرا لما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فاننا قد بينا حكمته ثم ولا ريب في ان الثواب المعنى  
انما يصل الى المكلف في الآخرة لا تنفائهما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بانه امر معلوم  
بالضرورة من دين النبي والقران دل عليه آيات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بانه  
ممكن لان المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة **قال** ولا يجب اعادة  
فواصل المكلف **اقول** اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب على ما عرفت منها قول من يعتقد  
ان المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب لاويل والنصارى الشنا سحينة والغزالي من الاشاعرة  
وابن الهيثم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف  
هو اجزاء اصلية في هذا البدن لا ينظر في ايها الزيادة والنقص وانما يقع في الاجزاء المضافة  
اليها اذ عرفت هذا فنقول الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء اصلية او النفس المجردة مع الاجزاء  
الاصلية اما الاجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب عاداتها بعينها وغرض المصنف بهذا الكلام اجزاء  
عن اعراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقرير قولهم ان انسانا لو اكل اخوا عيذت باجزائه فان عيذت  
اجزاء الغذاء الى الاول عد الثاني وان عيذت الى الثاني عد الاول وايضا ان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء  
البدينية الحاصلة من اول العمر الى اخوه او القدر الحاصل له عند موته والقسم باطلان اما الاول  
فلان البدن دائما في التحلل والاستخلاف فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية وانه  
قد يتحلل منه اجزاء تصير اجساما غذائية ثم ياكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير اجزاء من عضو اخر غير  
العضو الذي كانت اجزاء له او لا فاذ اعيد اجزاء كل عضو الى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءا من العضو  
وهو محو واداء الثلثة فلا تتركه قد يطبع العبد حال تكبره من اجزاء يعصمها ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصى في  
اجزاء اخرى فاذا اعيد في تلك الاجزاء بعينها واصابتها على الطاعة لزم اصال الحق الى غير مستحقه  
وتقرير الجواب احدوه وان لكل مكلف اجزاء اصلية لا يمكن ان يصير جزءا من غيرها بل يكون فواصل



وعند انحراف الافلاك وحصول الجنة فوقها وديم الحيو مع الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد

تناهي القوى

الجسمانية

استبعاد

ويستحق الثواب

والمدح بفعل

الواجب المندوب

وفعل ضد القبيح

والاخلال به

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

بشرط فعل

من غيره لو اغتذى بها فاذا اعيدت جعلت جزءا اصلية لما كانت اصلية لاولا في تلك الاجزاء وهي التي تعاد وهي باقية من اول العمر الى اخره قال وعند انحراف الافلاك وحصول الجنة فوقها وديم الحيو مع الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادا **اقول** اجتمع الاثبات على امتناع المعاد الجسماني بوجوه احدها ان التمتع قد دل على انتشار الكواكب وانحراف الافلاك وذلك مح الثاني ان حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكثرة الثالث دوام الاحتراق مع بقاء الحيو مح الرابع ان تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير توالد من باوين باطل الخامس ان القوى الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم اهل الجنة قول بعد التناهي والجواب عن الكل واحد هو ان هذه استبعادات تامة الافلاك فانها حادثة على ما تقر ولا فيمكن انحرافها كما يمكن عدمها وكذا الحصول الجنة فوق الافلاك ودوام احتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه تم قدر على كل مقدور فيمكن استجماله الى اجزاء نارية ثم يعيدها الله تم هكذا دايما والتولد ممكن كما في ادم والقوى الجسمانية قد لا يتناهيها اذا كانت واسطة في اثبات المسئلة الخامسة في الثواب العقاب قال ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب المندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب او جوبه والمندوب كل والاضد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الا بئذ اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا **اقول** المدح قول ينبي عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الوفاء منه والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والذم قول ينبي عن اضرار حال الغير مع قصد القصد المستحق والعقاب هو الضرر المستحق للقارب للاستحقاق والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب فعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضد الاخلال بالقبيح ومنع ابو علي جماعة من المعزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح بالواجب صار الى ذلك لان المكلف يتبع خلقه من الاخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف فان العقل لا يستحسنون ذم المخل بالواجب ان لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمهم على فعل القبيح واعلم انه يشترط في استحقاق المعامل المدح او الثواب بقاء الواجب لوجوبه او جوبه وكذا المندوب يفعل له لندبه او لوجبه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح او لوجبه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه اخلالا بالقبيح فانه لو فعل الواجب والمندوب ولا ذكرها لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليها وكذا لو ترك بالقبيح لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب الدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة انها مشقة قد لا يرضاها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلما وعبثا وهو قبيح لا يصد

بشرط فعل



وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتغال على اللطف ولدلالة التمتع ولا استبعاد

في اجتماع  
الاستحقاقين  
باعتبارين  
واجب المشتق  
في شكر المنعم  
قبيح ولقضاء  
العقل برمع  
الجهل بشرط  
في استحقاق الثواب  
كون الفعل  
المكلف الاخلال  
شاقا ولا يشترط  
رفع الندم على  
فعل الطاعة ولا  
انتفاء النفع  
العاجل اذا  
فعل للوجه

عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم واما النفع وهو امان يصح الابتداء به اولا والاقل باطلن والا  
لزم العبث في التكليف الثاني هو المطلوب ذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاحلال  
فانه يقيح الابتداء بذلك لان تعظيم من لا يستحقه قبيح **قال** وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح  
والاخلال بالواجب لاشتغال على اللطف ولدلالة التمتع **اقول** كما ان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب  
فكذا المعصية وهي فعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتغال على سبب لاستحقاق العقاب بوجهين عقلي  
كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريره ان العقاب لطف اللطف واجبا لما الصغر فلان المكلف اذا امر  
ان مع المعصية يستحق العقاب فانه يمتد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو معلوم قطعاً واما الكبر  
فقد تقدمت الثانية سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي اذا امرت  
هذه فتقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب يقتضي استحقاق ذم ولا عقاب بل المقضي لذلك هو  
فعل القبيح او فعل ضداً لواجب هو تركه وقد تقدم بيان ذلك **قال** ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين  
باعتبارين **اقول** هذا جواب حجة من منع كون الاخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم وتقريره  
انه لو كان ذلك سبباً والاخلال بالفيح سبب للمدح لكان المكلف اذا خلا من الامر مستحقاً للذم  
والمدح والجواب استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذكر على احدها ويمدح على الاخر كما اذا فعل  
طاعة ببعض اعضائه ومعصية بالآخر **قال** واجاب المشتق في شكر المنعم قبيح **اقول** ذهبوا للقائم  
البلخي الى ان هذه التكاليف وجبت شكر النعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وانما  
الثواب تفصل عن الله تعالى وذهب جماعة من العدلية المخالف هذا القول واجتبه المصنف على ابطاله بانه قبيح  
عند العقلاء ان نعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحه على تلك النعمة من غير ايصال  
ثواب ليه ويعدون ذلك نقصاً في المنعم وينسبون الى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول  
باستحقاق الثواب **قال** ولقضاء العقل برمع الجهل **اقول** هذا دليل ثان على ابطال قول  
البلخي وتقريره ان العقلاء باسرههم يحزمون بوجوب شكر المنعم واذا كان وجوب لشكر معلوماً بالعقل  
ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكر **قال** ويشترط في استحقاق  
الثواب كون الفعل المكلف والاخلال شاقاً ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العا  
اذا فعل للوجه **اقول** يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب والمندوب  
شاقاً وكون الاخلال بالقبيح شاقاً اذا المقصود بالاستحقاق الثواب هو المشتق فاذا انتفت انتفى المقصود  
للاستحقاق ولا يشترط رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب قد وجدت

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ويجب دامهما

منفكة عنه لانه في حالة الفعل يستحيل ان يكون نادما عليه فمفعلي لئلا يشرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشرط في الثواب عند النفع العاجل اذا وقع المكلف لوجوه الوجوه والوجوه النديب وللثواب مسئلة  
**السابعة** في صفات الثواب العقاب قال ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الثواب نفع عظيم مستحق بقاء  
 التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق بقاء الاهانة واجتوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب والا قتران  
 الاهانة بالعقاب باننا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح  
 وكذلك من فعل البقيع فانه يستحق الاهانة والاستخفاف قال ويجب دامهما لا شمله على  
 اللطفية ولدوام المدح والذم والحصول نقيضهما لولا **اقول** ذهبت المعتزلة  
 الى ان الثواب والعقاب دأما واختلف في العلم بدوامهما بل هو عقلي او سمعي قد ذهبت  
 المعتزلة الى انه عقلي وذهبت المرجعية الى انه سمعي واجب المص على دأماهما بوجوه احدهما  
 ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث لبعث على فعل الطاعة ويبعد عن المعصية وذلك ضروري اذا  
 كان كل كان لطفا والاطف واجب على ما من الثاني ان الذم والمدح دأمايان وقت لا يحسن مدح  
 المطيع وذم العاصي اذا لم يظهر منه ندم على ما فعل بها معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة  
 والمعصية حكم الدائم فيجب ان الثواب والعقاب لا يدر دأما معلولا الاخر لان العلة تكون دائمة  
 او حكم الدائم الثالث ان الثواب لو كان منقطعاً يحصل لصاحبه لا لم يانقطاعه ولو كان العقاب  
 يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك يناقض الثواب والعقاب فما خالفنا عن الثواب هذا فاما  
 من كذا المص والحصول نقيضهما يعني نقيض الثواب والعقاب لولا الدوام قال ويجب  
 خلوصهما والا لكان الثواب نقصا لا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو داخل في باب  
**اقول** يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلا لانه لو كان ذلك لكان العوض والتفضل  
 اكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب وح يكون الثواب نقصا ووجهه وانه غير جاري واما العقاب فلا لانه  
 ادخل في الزجر فيكون لطفا قال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا زيد من مرتبة ويبلغ سرورهم  
 في الشكر احدث انتفاء المشقة وغناهم بالثواب بنفي مشقة ترك القبايح واهل النار ليجوز ان يكون  
 الغني **اقول** ما ذكر ان الثواب حاصل له الغم ينقص دأما عليه ان اهل الجنة ينقون نوح الدار  
 والا ينقص اذا شاهد من هو اعظم توابا حصل له الغم ينقص دأما عليه ولعد اجتهاده في العبادة ونظام  
 فانه يجب عليهم الشكر نعم الله والاعمال بالقبائح رقي ذلك مستمرة ويجوز ان يكون ان شهوة كل

لا شمله على  
 اللطفية ولد  
 المدح والذم  
 نقيضهما  
 والحصول  
 لولا ويجب  
 خلوصهما والا  
 لكان الثواب  
 انقصا لا من  
 العوض والتفضل  
 على تقدير حصوله  
 فيهما وهو داخل  
 في باب الزجر  
 وكل ذي مرتبة  
 في الجنة لا يطلب  
 الا زيد من مرتبة  
 ويبلغ سرورهم  
 في الشكر احدث  
 انتفاء المشقة  
 وغناهم بالثواب  
 بنفي مشقة  
 ترك القبايح  
 واهل النار  
 ليجوز ان يكون  
 الغني  
 ما ذكر ان الثواب  
 حاصل له الغم  
 ينقص دأما عليه  
 ولعد اجتهاده  
 في العبادة ونظام  
 فانه يجب عليهم  
 الشكر نعم الله  
 والاعمال بالقبائح  
 رقي ذلك مستمرة  
 ويجوز ان يكون  
 ان شهوة كل



ويجوز توقف الثواب على شرطه والّا لا يثبت العارف بالله نعم خاصته وهو مشروطة بالموافاة لقوله نعم لئن أشركت

ليحبط عملك  
وقوله ومن  
يرتد منكم  
عن دينه  
بطلان  
الظلم  
نعم من يعمل  
مقال ذرة  
خيرaire

مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يغتم لفقد الازيد لعدا اشتها أثره وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر  
على النعمة الى حد ينتفي المشقة معه واما الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فيهما لا نفع لغيرهم  
بالثواب منافع عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة اما اصل النار فانهم يلجئون الى فعل ما يجب عليهم  
وترك القبائح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لانه بالغ حدا لا يجاء ويحصل من ذلك نوع من  
العقاب ايضاً **قال** ويجوز توقف الثواب على شرطه والّا لا يثبت العارف بالله تعالى خاصة **اقول**  
ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفا على شرط ومنع اخرون والاول هو الحق والدليل عليه  
انه لو لا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مشابها مع عدد نظره في المعجزة وعدم تصديق بالنبى والتالى  
باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط  
لوجها ثابتة من لم يصدق بالنبى حيث لم ينظر في معجزته **قال** وهو مشروطة بالموافاة لقوله نعم  
لئن أشركت ليحبط عملك وقوله ومن يرتد منكم عن دينه **اقول** اختلف المعتزلة على اربعة  
اقوال فقال بعضهم ان الثواب العقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية بطلوا القول  
بالموافاة وقال اخرون انما يستحقان في الدار الآخرة وقال اخرون انما يستحقان حال الاجترار  
وقال اخرون انما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى انه يوافق الطاعة ثابتة الى  
حال الموت والآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى انه يوجب الطاعة  
او يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب لا العقاب بها استدلال المصالح على القول بالموافاة  
بقوله نعم لئن أشركت ليحبط عملك وقوله نعم ومن يرتد منكم عن دينه فثبت وهو كافرا ولئن حبط  
اعمالهم وتقريره ان نقول اما ان يكون المراد بالاجباط هنا كون العمل باطلا في اصله وان الثواب  
يسقط بعد ثبوته وان الكفر بطله والاولان باطلان اما الاول لا نعلق بطلانه بالشرك ولا ندر شرط  
وجزاؤها انما يقعان في المستقبل بالاول يبطل الثاني واما الثالث فلما ياتي من بطلان التحايل  
**المسئلة السابعة** في الاجباط والتكفير **قال** والاجباط بطلان استلزام الظلم وقوله  
من يعمل مثقال ذرة خيرا يره **اقول** اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاجباط و  
التكفير ومعناها ان المكلف يسقط ثوابه المتقدمة بالمعصية المتأخرة او يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعة  
المتأخرة ونفاها المحققون ثم القايلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخرة يسقط المتقدمة ويقتضي  
على حاله وقال ابو هاشم انه ينتفي الاقل بالاكثرو ينتفي من الاكثر بالاول ما سواه ويبقى الزايد  
مستحقا وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاجباط انه يستلزم الظلم لان من اساء واطاع

بطلان الاجباط  
والتكفير

ولعد الاولوية اذ كان الاخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي والكافر محمد وعذاب صاحب الكبيرة

ينقطع لا يستحق  
الثواب بايما  
ولقبحة عند  
العقلاء

وكانت ساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وان تساويا  
يكون مساويا من يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا  
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والا يفاء بوعده ووعيده واجب **قال** ولعد الاولوية اذ كان الاخر  
ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي **اقول** هذا دليل على ابطال قول ابى هاشم بالموازنة  
وتفريه انا اذ فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب ليس سقاط  
احد الخمسين من العقاب الخمسة من الثواب ولي من الاخرى فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبنا ولا  
يسقط شي منهما وهو المظن ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم  
اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدول استحالة صيرورة المعدول والمغلوب غالبا ومؤثرا وان  
تقارنا لزم وجودهما معالا ن وجود كل منهما ينفي وجود الاخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين  
التقيضين **المسئلة الثامنة** في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر **قال** والكافر محمد وعذاب  
صاحب الكبيرة ينقطع لا يستحقه الثواب بايما نه ولقبحة عند العقلاء **اقول** اجمع المسلمون  
كافة على ان عذاب كافر مؤبد لا ينقطع واختافوا في اصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيد يتر على انه  
كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابه منقطع وينبغي ان يميز  
صغرة الصغيرة والكبيرة من الدين اما الصغيرة فيقال على وجوه منها ما يقال بالاضافة الى الطاعة  
فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة وهي اصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في  
كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وانما شربنا عموما الوقت لا نه متى اختلفت الحالة في ذلك بان  
يزيد تارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم يقل ان تلك صغيرة بالاضافة الى  
تلك الطاعة على الاطلاق بل يفيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف  
بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الاتفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من  
قبل الفتح وقاتل ومنها ان يقال بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان  
عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى منها ان يقال بالاضافة الى ثواب فاعلها بمعنى ان عقابها  
ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي يطبق العلماء عليه الكبيرة يقال على وجوه  
مقابل هذه الوجوه اذ عرفت هذا فنقول الحق ان عقاب اصحاب الكبائر منقطع والدليل عليه جهان  
الاول انه يستحق الثواب لدايم بايما نه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايان اعظم افعال الخير  
فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب هو باطل بالاجماع لان الثواب يستحق

بما استحق من الكبائر



والسمعيات متاولة واما العقاب فمختص بالكافر والعفو واقع لانه حققت فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه

في تركه مع ضرر

النازل فحسن

اسقاطه ولائنه

احسان والسمع

والاجماع على

الشفاعة فقبل

لزيادة المنافع

ولا يبطل منها

في حقه

جمله

الشفاعة

بالايمان دايماً على ما تقدم له بالعكس وهو المراد واجمع محال الثاني يلزم ان يكون من عبداً لله نعم مدة عمره بانواع  
القربات اليه ثم يعصى في اخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه بخلا في التاركين شرك بالله نعم مدة عمره  
وذلك ليقبح عند العقلاء **قال** والسمعيات متاولة واما العقاب فمختص بالكافر **اقول** هذا  
اشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل اما النقل فالآيات الدالة على خلودهم كقوله  
ثم ومن بعث الله ورسوله وينعده حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وقوله ثم ومن يقتل مؤمناً متعمداً  
فجزاؤه جهنم خالداً فيها الى غير ذلك من الآيات واما العقل فتقدم من العقاب الثواب يجب واما  
والجواب عن السمع التاويل اما يمنع العموم والتخصيص بالكفاً اما يتاويل الخلود بالبقاء المتطاويل ان لم  
يكن دايماً وعن العقل بان دواماً العقاب إنما هو في حق الكفار واما غيرهم فلا **المسئلة الثامنة**  
**في جواز العفو قال** والعفو واقع لانه حققت فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل فحسن  
اسقاطه ولائنه **احسان اقول** ذهب جماعة معتزلة بغداد الى ان العفو جاز عقلاً وغير جائز سمعاً وذهب  
البصريون الى جوازه سمعاً وهو الحق واستدل المصنف بوجه ثلثة الاول ان العقاب حق لله تعالى  
فجاز تركه والمقدمتان ظاهرة ان الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكلاً  
كان كل كان تركه حسناً اما انه ضرر بالمكلف فضرر واما عدم الضرر في تركه فقطعي لانه غنى بذاته  
عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضروريته **قال** والسمع **اقول** هذا دليل الوقوع  
سمعاً وهو الآيات الدالة على العفو لقوله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء  
فاما ان يكون هذا الحكمان مع التوبة او بدونها والاول بطلان الشك يغفر مع التوبة فتعين الثاني  
وايضاً المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها لان الواجب  
يعلق بالمشيئة فما كان يحسن فوله لمن يشاء فوجب عود الآية الى معصية لا يجب غفرانها وكقوله تعالى  
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى يدل على الحال ذال الغرض كما يقال ضربت زيداً على عصيانه  
اي لا جلع عصيانه وهو غير مراد مما تضمنت آيتين الاول وايضاً فالله تعالى قد غفر في كتابه العزيز يا ذا العفو  
واجمع المسلمون عليه لا معنى له اسقاط العقاب عن العاصي **المسئلة التاسعة** لها شرة في الشفاعة **قال**  
والاجماع على الشفاعة فقبل لزيادة المنافع ولا يبطل منها في حقه **اقول** اثبت العلماء على  
ثبوت الشفاعة للنبي وعليه قوله نعم عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً قيل انه الشفاعة  
واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ذهبت  
التقصيلة الى ان الشفاعة للفساق من هذه الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المصنف الاول بان

ونفى المطاع لا يستلزم نفي المجاب باقى السمعيات متاولة بالكفار وقيل في اسقاط المضار والحق صدق

الشفاعة فيها

وبتوت الثاني

له لقوله اذخر

شفاعته لا هذا

الكبار من امته

والتوبة واجبة

لدفعها الضرر

ولو جوب الندم

على كل قبيح

او اخلاص

بالواجب بند

على القبيح ليقبح

والا لا تنقذ

التوبة وخوف

النار ان

كانت

حجة شفاعته

الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكنها شافعين في النبي عليه السلام حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات والتالى بطاعه لان الشافع اعلى من المستفوع فيه فالمقدم مثله **قال** ونفى المطاع لا يستلزم نفي المجاب باقى السمعيات متاولة بالكفار **اقول** هذا اشارة الى جواب من استدلى على ان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع وقد استدلو بوجوه الاول قوله نعم ما للظالمين من حجة لا شافع يطاع نفى الله نعم قبول الشفاعة عن الظالمين والفاسق ظالم والجواب انه نعم نفى الشافع المطاع ونحن نقول به لانه ليس في الاخرة شافع يطاع لان المطاع فوق المطيع والله نعم فوق كل موجود ولا احد فوقه ولا يلزم من نفي الشافع المطاع نفى الشافع المجاب سلمنا لكن لم يجوز ان يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعاً بين الادلة الثانية قوله نعم وما للظالمين من انصار ولو شفع في الفاسق لكان ناصراً له الثالث قوله نعم ولا تنفعها شفاعته يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا تنفعهم شفاعته الشافعين والجواب عن هذه الايات كلها انها مختصة بالكفار جمعاً بين الادلة الرابع قوله نعم ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى شفاعته الملائكة عن غير المرضى لله تعالى والفاسق غير مرضى والجواب لانهم ان الفاسق غير مرضى بل هو مرضى لله تعالى في ايمانهم **قال** وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيها وبتوت الثاني له لقوله اذخرت شفاعتي لاهل الكبار من امته **اقول** هذا هو المذهب لثاني الذي حكناه اولاً وهو ان الشفاعة في اسقاط المضار ثم بين المصنف انها تطلق على المعنيين معاً كما نقول شفع فلان في فلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار ثابتة للنبي لقوله اذخرت شفاعتي لاهل الكبار من امته وهذا حديث مشهور **المسئلة الحادية عشر** في وجوب التوبة **قال** والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولو جوب الندم على كل قبيح او اخلاص بالواجب **اقول** التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والغرم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك الغرم يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا في جملة من المعزلة الى انها تجب من الكبار والمعلوم منها كبرها كبايرون والمظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغار والمعلوم منها انها صغار وقال اخرون انها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل وقال اخرون انها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي والاخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل او لم يذب وقد استدلى المصنف على وجوبها بامر من الاول انها دافعة للضرر الذي هو الغفلة والخوف ودفع الضرر واجب لثاني انا نعلم قطعاً وجوب الندم على القبيح والاخلال بالواجب اذ عرفت هذا فنقول انها يجب على كل ذنب لانها يجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كذلك هذا عاياً في كل ذنب اخلال بالواجب **قال** ويندم على القبيح ليقبحه والا لا تنقذ التوبة وخوف النار ان كانت



الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب لو اعتقد فيه

الحسن لصحت  
التوبة

الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب **قول** يجب على الطائب ان يند على القبيح ليقبحه وان يغيره  
على ترك المعاودة اليه اذ لو لا ذلك لا تنتفت التوبة من المعصية حفظ السلا متردنا ولعنه  
بحيث لا يتسلم عند الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لا تنقضاء التدم واما التائب  
خوفا من النار فان كان الخوف من النار هي الغاية في توبته بمعنى انه لو لا خوف  
النار لم يتب فكذلك اي لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح ليقبحه فيخرج  
طالب سلاما للبدن وان لم يكن هو الغاية بان يندم عليه لانه فيقبحه وفيه عقاب النار فلو لا القبيح  
لما ندم عليه ان كان فيه خوف النار صح توبته وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لانه اخلال بالواجب  
وغرم على فعل الواجب في المستقبل لاجل كونه اخلال بالواجب فهي توبة صحيحة وان كان خوفا من النار  
او من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم يصح توبته والا لكان صحيحة ولهذا ان المسمى لو اعتذر  
الى المظالم لا لاجل ساء توبته بل خوفا من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره **قال** فلا يصح من  
البعض ولا يتم القياس على الواجب **قول** اختلف شيوخ المعتزلة هنا ذهب بوهاشم الى ان التدم  
لا يصح من قبيح دون قبيح وذهب ابو علي الى جواز ذلك والمعتزلة استدلت على من ذهب الى هاشم باننا قد بينا  
انه يجب ان يند على القبيح ليقبحه ولو لا ذلك لم يكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع فلو تأملنا  
من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تابعا عند القبح بل لا مرأى يوجد في ذلك دون هذا واجه ابو  
علي بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب التالى بطلان المقدم  
مثله بيان الشرحية انه كما يجب عليه ترك القبيح ليقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه لا لزم من  
اشراك القبايح في قبح عدم التوبة من بعض القبايح دون بعض لزم اشتراك الواجبات في الوجوب  
عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب اخر واما بطلان التالى فبالاجماع اذ لا خلاف في صحة الصلوة  
من اخل بالاصوم واجاب بوهاشم بالفرق بين ترك القبيح ليقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعظيم الاول  
دون الثاني فان من قال لا اكل الرمانة لمخوضتها فانه لا يقدم على اكل كل حامض لا تخاد الحجة في المنع  
ولو اكل الرمانة لمخوضتها لم يلزم ان يتناول كل رمانة حامضة فافترقا واليه اشار المصنف ولا يتم  
القياس على الواجب اي لا يتم قياس ترك القبيح ليقبحه على فعل الواجب لوجوبه **قال** ولو اعتقد فيه  
الحسن لصحت التوبة **اقول** قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح اذا اعتقد التائب في بعض القبايح  
حسنه وتاب عما يعتقد قبيحا فانه يقبل توبته لحصول الشرح فيه وهو ندمه على القبيح ليقبحه ولهذا  
اذا تاب الخالي عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان اعتقاده قبيحا لانه لا يعتقد كل في صدق حجة

وكذا المستحق والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الداعي في

انه تاب عن القبيح لقبه **قال** وكذا المستحق **اقول** اذا كان هناك فعلا ن احدهما  
عظيم القبح والاخر صغير وهو مستحق بالنسبة اليه حتى لا يكون معتد به ويكون وجوده بالنسبة الى  
العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظم فانه يقبل توبته مثالا ذلك ان الانسان اذا قتل ولدا  
غيبوه وكسر له قلما ثم تاب اظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل توبته ولا يعيبه العقل  
بكسر القلم وان كان لابد من ان ينذر على جميع اسائه وكان كسر القلم حال قتل الولد لا يفيد ساءة فكذا الغرم قال  
والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم على البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الداعي في الندم على القبيح كافي للداعي  
الفعل ولو اشترك الترجيح اشترط وقوع الندم فلا يصح الندم به تياؤلا كذا امير المؤمنين وا لا ده عليهم السلام  
وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيره  
**اقول** لما فرغ من تقرير كلامي هاشم ذكر التحقيق في هذا وتقريره ان نقول الحق انه يجوز التوبة  
عن قبيح دون قبيح لان الافعال تقع بحسب الدواعي ويتنفي بحسب الصور فاذا ترجح الداعي وقع الفعل  
اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يترجح فاعل القبايح وداعيته الى الندم عن بعض القبايح دون بعض  
وان كانت القبايح مشتركة في الداعي الذي يدعو الى الندم عليها وذلك بان يقترن ببعض القبايح  
قوانين زائدة كعظم الذنب وكثرة الزواجر عند البشاع عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذا القرائن  
ببعض القبايح فلا ينذر عليها وهذا كافي دواعي الفعل فان الافعال الكثيرة قد يشترك في الدواعي  
ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان يترجح دواعيه الى ذلك الفعل بما يقترن  
به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعيا الى الندم فترتبط ببعض القبايح زيادة  
الدواعي الى الندم عليه فيترجح لاجلها الداعي الى الندم على ذلك البعض ولو اشتركت القبايح في قوة  
الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الاخر على هذا ينبغي ان يحكم كذا  
امير المؤمنين علي و كذا ولادة كذا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفى تصحيح التوبة عن بعض  
القبايح دون بعض لانه لو لا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي بطلان المقدم مثله بيان الملازمة ان  
الكافر اذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب فاما ان يحكم باسلامه ويقبل توبته من الكفر  
اولا والثاني خرق الاجماع لاتفاق المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه الاول هو المطلق وقد التزم  
ابوهاشم استحقاقه عقاب الكفر بعد قبول توبته واسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه  
**المسئلة الثانية عشر** في اقسام التوبة **قال** والذنب ان كان في حقه تعة  
كفي غير الندم والغرم وفي الاخلال بالواجب خلت حكمه في بقائه وقضائه وعدها وان كان

الندم على  
القبيح لقبه  
كافي للدواعي  
الى الفعل ولو  
اشترك الترجيح  
اشترط وقوع  
الندم فلا يصح  
الندم به تياؤلا  
كذا امير المؤمنين  
وا لا ده عليهم  
السلام وهو  
ان التوبة لا  
يصح عن بعض  
دون بعض الا  
لزم الحكم ببقاء  
الكفر على التائب  
منه المقيم على  
صغيره والذنب  
ان كان في حقه  
كفي غير الندم  
والغرم وفي الاخلال  
بالواجب خلت  
حكمه في بقائه  
وقضائه وعدها  
وان كان



في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظمأ او الغرم عليه مع التعدد لا الارشاد ان كان ضللا ولا ليس

ذلك جزء  
ويجب الاعتذار  
الى المغتاب  
مع بلوغه  
وفي ايجاب  
التفصيل مع  
الذكر  
اشكال وفي  
وجوب التجديد  
ايضا اشكال

في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظمأ او الغرم عليه مع التعدد لا الارشاد ان كان ضللا ولا ليس ذلك  
جزء **اقول** التوبة اما ان يكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصة او يتعلق به حق الادمي و  
الاول اما ان يكون من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا واخلاق بواجب كترك الزكوة والصلوة فالاول  
يكفي في التوبة منه الندم عليه الغرم على ترك العود اليه واما الثاني فيختلف احكامه بحسب القوانين  
الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة من فعل ادا كالأزكوة ومنه ما يجب منه الفضا كالأصلوة ومنه ما  
يسقطان عند العيدين وهذا الاخير يكفي فيه الندم والغرم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح واما  
ما يتعلق به حق الادمي فيجب فيه الخروج اليهم من ان كان اخذ مال وجب رده على مالكوه وعلى ورثته  
ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب الغرم عليه وكذا ان كان حذ قدف وان كان قصاصا وجب الخروج  
اليهم من ريان يسلم نفسه الى اولياء المقتول فاما ان يقتلوه او يعفوا عنه بالدية او بدونها وان كان  
في بعض الاعضاء وجب تسليم نفسه ليقض منه في ذلك العضو الى المسحق من المجني عليه والورثة  
وان كان اضلا لا وجب رشاد من اضله ورجوعه اما اعتقده بشبهة من الباطل ان امكن ذلك في  
اعلم ان هذه التوابع ليست اجزاء من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم ان قام المكلف بالنبية  
كان ذلك انما للتوبة من جهة المعنى لان ترك التبعيات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب  
منه بل يسقط العقاب يكون ترك القيام بالتبعيات بمنزلة ذنوب مستانفة يلزمها التوبة منها نعم  
الثابت اذا فعل التبعيات بعد اظهار توبته كان ذلك دالة على صدق الندم وان لم يقم  
بها امكن جعله دالة على عدم صحة الندم **قال** ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه **اقول**  
المغتاب اما ان يكون قد بلغ غثا بة او لا ويلزم على الفاعل للغبية في الاول الاعتذار عنه اليه  
لانه اوصل اليه ضربا من الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه في الثاني لا يلزم الاعتذار  
ولا الاستحالة منه لانه لم يفعل به ما وفي كل القسمين يجب لندم الله تعالى لمخالفته  
النهي والعزم على ترك المعاودة **قال** وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال **اقول**  
ذهب قاضي القضاة الى ان الثابت ان كان عالما بذنبيه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل  
واحد منها مفصلا وان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كل مجمل اذ كان يعلم بعضها على  
التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفضل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال  
واستشكل المصنف ايجاب التفصيل مع الذكر لا مكان الاجراء بالندم على كل قبيح وقع منه وان لم  
يذكره مفصلا **قال** وفي وجوب التجديد ايضا اشكال **اقول** اذا تاب المكلف عن

وكذا العلول مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لا نها قد

يقع محبطة  
ولولا لا تنفي  
الفرق بين  
التقدم والتأخر  
ولا الاختصاص  
ولا يقبل في  
الآخرة لا تنقضاء  
الشرط

معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال ابو علي نعم بناء على ان المكلف اذا ارتكب  
لا ينفك عن الضدين اما الفعل والترك فعند ذكر المعصية اما ان يكون نادما عليها او مصيرا  
عليها والثاني فيجب فيجب الاول وقال ابو هاشم لا يجب لجواز خلق القادر بقدره عليها فما نجا زانه اذا  
ذكرها لم يندم عليها ولا يثتمى اليها ولا يتفجع بها قال **وكذا العلول مع العلة اقول**  
اذا فعل المكلف العلة قبل وجود العلول هل يجب عليه الندم على العلول وعلى العلة او  
عليهما امثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب لندم على الاصابة لانها هي القبيح  
وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب قال قاضي القضاة يجب عليه  
ندم ان احدهما على الرمي لانه قبيح والثاني على كونه مولد قبيح ولا يجوز ان يندم على العلول  
لان الندم على القبيح انما هو لقبحة وقبل وجوده لا قبيح قال **دوجوب سقوط العقاب بها**  
**اقول** المصداق استشكل وجوب سقوط العقاب بها واعلم ان الناس يتفاوتون في سقوط العقاب  
بالتوبة اختلفوا فقال المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقال المرجعية ان الله تعالى  
يتفضل عليه باسقاط العقاب على جهة الوجوب احتجوا بالمعتزلة بوجهين الاول انه لو لم يجب  
اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والتالي بط اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان  
التكليف انما يحسن للتعرض للنفع وبوجوب العقاب قطع لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط  
العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون  
التكليف قبيحا الثاني ان من اساء الى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرض عن الاقلاع  
عن تلك الاساءة بالكلية فان العقلاء يذمون المظلوم اذا دمه بعد ذلك والجواب عن الاول  
انه لا يتم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو وزيادة الثواب سلمنا لكن نمنع  
عدم اجتماع الاستحقاقين لان عقاب الفاسق عندنا منقطع وعن الثاني بالمنع من قبيح الندم  
سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب اما المرجعية فقد احتجوا بان الله لو وجب سقوط العقاب  
لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والقسم باطلان اما الاول فلان من اساء الى غيره  
بانواع الاساءة واعظمها قتل الاولاد ونهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره  
واما الثاني فلما بينا من بطل الخطاب **المسئلة الثامنة عشر** في باقى المباحث  
المتعلقة بالتوبة قال **والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لا نها قد يقع محبطة ولولا**  
**لا تنفى الفرق بين التقدم والتأخر ولا الاختصاص ولا يقبل في الآخرة لا تنقضاء الشرط اقول**



اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال اخرون انها يسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف على الاول بوجوه الاول ان التوبة فقد يقع بحبسة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان الثابت عن المعاصي اذا كفر وفسق اسقط عنه العقاب الثالث لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة باولي من غيره لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض ثم ان المصنف اجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاستطعت في حال المعاصي وفي الدار الآخرة والحواب انما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان يقع ندما على القبيح لفتحه

**المسئلة الرابعة عشر** في عذاب القبر والميزان والضراط قال وعذاب القبر واقع للمكان وتواتر السمع بوقوعه **اقول** نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر الاجماع على خلافه وقد استدلل المصنف بما كانه عقلا فانه لا استبعاد في ان يعمل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع منه التكليف كما في قطع يد السارق كما قال نعم فاقطعوا ايديهم جزاء بما كسبوا نكالا وقال في قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا وقال نعم ونحن نترقب بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عندنا وحكي نعم في كتابه اهلك الفرق الذين كذبوه واذا كان ممكنا والله نعم قادر على كل ممكن وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في قوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فذكر الرجوع بعد حيا واما يكون باحياء ثالث وقال تعالى قالوا ربنا امثنا اثنتين واحيتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فذكر موتين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر ذكر احيايين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر لم يذكر الثالث لانه معلوم وقع فيه الكلام وغير المحي لا بتكليفه قيل انما اخبروا عن الاحيايين الذين عرفوا الله نعم فيما ضرورة فاحدهما في الآخر وطذا عقب قوله بقوله فاعترفنا بذنوبنا وقال تعالى في حق ال فرعون النار يعرضون

جاء عن القبر

وسائر السمعيات من الميزان والصرط والحساب وتطائر الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها

عليها غدا وعشيا ويوم تقوم الساعة وهذا نص في الباب **قال** وسائر السمعيات من الميزان والصرط والحساب وتطائر الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها **أقول** احوال القيمة من الميزان والصرط والحساب وتطائر الكتب ممكنة وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان فقال شيوخ المعتزلة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما بين من حال المكلفين في ذلك الوقت لا هل الموقف ايمان يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان أحدهما حليلا أحدا الحالين او بنحو من ذلك لو ردد الميزان سمعا والاصل في الكلام الحفيضة مع امكانها وقال عباد وجماعة من البصريين واخرون من البغداديين المراد بالموازن العدل دون الحقيضة واما الصراط فقد قيل ان في الآخرة طريقين أحدهما في الجنة يهدي الله تعالى اهل الجنة اليها والاخرى الى النار يهدي الله تعالى اهل النار اليها كما قال تعالى في اهل الجنة سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم فقال في اهل النار فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل ان هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون ادق من الشعر واحدا من الشيف فاهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمشون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم فاذا بلغ كل واحد الى مسنقه من النار سقط من ذلك الصراط **قال** والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متاولة **أقول** اختلف الناس في ان الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن ام لا فذهب جماعة الى الاول وهو قول ابي علي وذهب ابو هاشم والقاضي الى انهما غير مخلوقين احتج الاولون بقوله تعالى اعدت للمتقين اعدت للكافرين يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة عند هاجتة الماوى وجنة الماوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء احتج ابو هاشم بقوله تعالى كل تبئ هاك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي بقوله تعالى اكلها دايم والجواب دوام الاكل اشارة الى دوام الماكول بالنوع بمعنى دوام خلقها واكل الجنة يعني بالاكل الا انه تعالى يخلق مثلها والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب ان مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الانتفاع فيبقى هالكه بهذا المعنى **المسئلة الخامسة عشر** في الايمان والاحكام **قال** والايمان التصديق بالقلب اللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى ومجدوا بها واستيقنتها انفسهم ونحوه ولا يكفي الثاني لقوله

والسمع دل

على ان الجنة

والنار مخلوقتان

الآن والمعارضات

متاولة والابتنان

التصديق بالقلب

والسمع دل

على ان الجنة

والنار مخلوقتان

الآن والمعارضات

متاولة والابتنان

التصديق بالقلب

والسمع دل

على ان الجنة

والنار مخلوقتان

الآن والمعارضات

متاولة والابتنان

التصديق بالقلب

والسمع دل

على ان الجنة

والنار مخلوقتان

الآن والمعارضات

متاولة والابتنان

التصديق بالقلب

والسمع دل



فلم تؤمنوا الكفر عدا الايمان امام الضد اوبدون الفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان التفات اطحا الايمان واخفاء الكفر والفسق

لوجود حدة  
غير والامر  
بالمعروف واجب  
وكذا النهي  
عن المنكر  
وبالمنذوب  
مندوب سمعا  
والا لزوما  
خلا الواقع  
او الاخلال  
بحكمته تعالى

في الايمان  
بما لا يخفى

فللمؤمنوا قول اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذم  
اختاره المصنف انه عبارة عن التصديق بالقلب اللسان معا ولا يكفي احدهما فيه اما التصديق بالقلب  
فانه غير كاف لقوله نعم واستيقنتها انفسهم وقوله نعم فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فثبت  
لهم المعرفة والكفر واما التصديق للسان فانه غير كاف ايضا لقوله نعم قالت الاعراب  
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا شك ان اولئك الاعراب صدقوا بالسنتهم قال

والكفر عدا الايمان امام الضد اوبدون الفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والتناق  
اظهار الايمان واخفاء الكفر قول الكفر في اللغة هو التغطية وفي العرف الشرعي هو  
عدم الايمان امام الضد بان يتقدم فساد ما هو شرط في الايمان اوبدون الضد كالشك  
الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقا وفي الشرع عبارة عن  
الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والتناق في اللغة هو اظهار خلاف  
الباطن وفي الشرع اظهار الايمان واخفاء الكفر قال والفسق مؤمن لوجود

فيه قول اختلف الناس ههنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافرا ثبتوا منزلة  
بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمت وقالت  
الخوارج انه كافر والحق ما ذهب اليه المصنف وهو مذهب الامامية والمرجئة واصحاب  
الحديث وجماعة الاشعرية الى انه مؤمن والدليل عليه ان هذا المؤمن وهو المصدق  
بقلبه ولسانه في جميع ما جاء النبي به موجود فيه فيكون مؤمنا المسئلة لسان  
عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قال والامر بالمعروف والنهي

عن المنكر والمندوب مندوب سمعا والا لزوما هو خلاف الواقع والاخلاق بحكمته تعالى قول  
الامر بالمعروف وهو القول الدال على الحمل على الطاعة او نفس الحمل على الطاعة او ارادة وقوعها  
من المأمور والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي والقول المقضي لذلك وكراهة وقوعها وانفاقنا  
ذلك للاجماع على انها يجبا باليد واللسان والقلب لاخير يجب مطم بخلاف الاولى فانه ما مشروطان  
بما ياتي وهل يجبان سمعا وعقلا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انها يجبان سمعا للقرآن  
والسنة والاجماع واخرون ذهبوا الى وجوبهما عقلا واستدل المصنف على ابطال الثاني  
بانهما لو وجبا عقلا لزم احدا لا مرين وهو اما خلاف الواقع والاخلاق بحكمته تعالى  
والثاني بقسميه بطا المقدم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى



فان لكل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه نعم  
 لكان امّا فاعلا لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لانه تعالى يحكم  
 المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لانه تعالى يمنع المكلفين منه هذا خلا  
 ما هو الواقع في الخارج واما غير فاعل لهما فيكون محلاً بالواجب وذلك مح لما ثبت  
 من حكمته تعالى **قال** وشرطهما علم فاعليهما بالوجه وتجويزا للتأثير

وانتفاء المفسدة **اقول** شرايط الامر بالمعروف والنهي عن

المنكر ثلاثة الاول ان يعرف الامر والنهي وجه الفعل فيعرف

ان المعروف معروف وان المنكر منكر والا لامر بالمنكر ونهي

عن المعروف والثاني تجويزا للتأثير فلو عرف ان امره

ونهي لا يؤثر لم يجب الثالث انتفاء المفسدة فلو

عرف او غلب على ظنه حصول مفسدة له او لبعض

اخوانه في امره ونهييه سقط وجوبهما د فعلاً

للضّرر فهذا ما حصل لنا من شرح هذا

الكتاب ونحن نسأل الله تعالى

ان يجعله ذخراً لنا يوم المعاد

وان يوفقنا للرشد

بمنه وكرمه

والحمد لله

وحدّه

تمت

الحمد لله الذي قد شرفني بطبع هذا الكتاب الجليل الجليل فاستول عن الله نعم ازيد

في رغبته للظالبين ان ينفعني واياهم في الدين اشر على كل شيء قد

وانا العبد المفتقر الى الله الغني الوفي الملى اقل ابناء العلماء الحاج

**شيخ على المحلّة الحاي**

كبرهين الدار اقل الحاج ملا احمد علي ابن الحاج ملا ابوطالب خوشنويس في راس شهر محرم



موجوده در نزد آقای حاج شیخ علی محلاتی حایر در میثی چور کلی هر کس طالب و راغب باشد

**کتاب عربی** با کتابهای دیگر از مطبوعات مصر و ایران طلبید **کتاب لغاری**

رساله ۳۵ مسئله از جناب میرزا سید الله  
دعوه الحسنی در ادعیه و اعمال ۲۲ سوره شانه  
شفاء الصدور و شرح زیارة العاشور

مثنوی نان و سرکه  
قطاس الازوان فی تعیین النصاب با و تار البلد

بد و مشعشع در حال ذریه موسی مبرقع  
مثنوی تنبیه الخواطر فی احوال المسافر

مثنوی نان و حلوائی شیخ بهائے  
آب حیات در قوه باه

سراج المنیر در اخلاق  
زاد المتقین در طهارت و زکوة و خمس و حج

تاریخ خانم انکلیسی در بلوای هند  
کلمه طیبیه در اخبار و احادیث و حکایا صیاد

سرمایه ایمان از ملا عبد الرزاق لاهی  
جذوات میرداماد

منهج الیقین در احادیث از فاضل گلستانه  
کلمات مکنونه ملا محسن فیض

خمس نظامی  
دیوان شمس مغربے

دیوان مشتاق علی شاه کرمانی  
مخزن الدرد

قصص العلماء  
جلد از کتاب تلخیص التواریخ شیخ لا سید الشهدا

شرح مجتهد از علاء مر حلی  
هدیه القلم الی مرجع الملت فی هفت الیتمیه

منتخب نجاه العبادت و ای قای حاجی میرزا  
حسین نجفی طهرانی

میزان المقادیر مرحوم مجلسی  
استبصار شیخ طوسی

من لا یحضره الفقیه صدوق قمی  
دیوان شریف الرضی جامع کتاب الحج البلاغ

منتخب للشیخ فخر الدین طریحی  
لسان الصدق فی الرد علی النصارى

نفحات الاسرار فی علم الرمل  
مہج الدعوات للسیّدین طاووس

ارشاد القلوب للذیلی  
میتة المرید اداب المفید المستفید

تخمیس قصیده ملا کاظم ازری  
تقویم المحسنین و احسن التقویم

مصباح فی علم المفتاح للمجلد  
جواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه

مشارق الانوار شیخ رجب برسی حلی  
قامعراهل الباطل علی من غیر المؤمنین

شرح دیوان امرء القیس  
لواء الحمد در کیفیت و وقایع حجة الوداع

دیوان امیر المؤمنین علی مرتب بترتیب و فتح

